

REVISTA DE CULTURA PARA EL TIEMPO NUEVO

Núm. 1 | Junio-Julio 1977 | Precio 100 Ptas. (España): 150 Ext.

# EL MISTERIOSO MUNDO DE LOS "PIELES ROJAS"

ESOTERISMO DEL AGUILA

- EUROPA Y LOS GODOS
- ANALISIS DEL TERRITORIO SEGUN LA ETOLOGIA
- EL MITO DE EDIPO, UN MENSAJE ESPIRITUAL
- UN ESCULTOR MARGINADO: ARNO BREKER



homenaje a JULIUS EVOLA


thor

## ¿QUE ES GRAAL?

*La necesidad cada vez más apremiante de una nueva Cultura que tienda a elevar al hombre caído de la actualidad a la categoría de persona; y la falta de rigor, seriedad, auténtica talla intelectual y decoroso estilo de muchas iniciativas culturales de nuestro tiempo, motivan la aparición de una revista como GRAAL.*

*Siendo GRAAL una revista cultural, en su acepción más amplia, no pretende ceñirse exclusivamente a una rama especializada del saber, sino que quiere abordar todas las esferas de la existencia humana. GRAAL es, pues, una revista de arte, de literatura, de filosofía, de prehistoria e historia, de ciencias del espíritu, de religiones, de mitología, de simbología, de ciencia, de música, de orientalismo, etc. Todo ello bajo la inspiración, no de un entretenimiento frívolo racional o sentimental, sino en virtud de una orientación doctrinal que tiende a restablecer reconexiones con lo más alto y a propiciar vínculos con los principios superiores que deben de nuevo volver a definir la existencia humana con firmeza y rectitud ante el presente mundo del crepúsculo.*




REVISTA DE CULTURA PARA EL TIEMPO NUEVO

Director: Isidro Palacios.
Director de relaciones exteriores: Christian Hitier.
Publicidad: José Ramón Cantalejo.
Dirección, Redacción y Administración: Montera 25, 27, 4.º-4ª
Teléf: 232 03 17 Madrid-14 (ESPAÑA)

## DELEGACIONES

**ESPAÑA: José Luis Torrents,** Apartado de Correos 9399 (Barcelona). **Fernando Lecina Galve,** San Vicente Mártir, 18 (Zaragoza). **Carlos Galicia de la Fuente,** Gran Vía, 55 (Salamanca). **Antonio Carlos González,** Apartado de Correos 5006 (Valencia-5).

**EXTERIOR: Rodrigo Emilio,** Avda. 5 de Octubre, 108, Lisboa-1 (Portugal). **Ion Marii,** Grünlandstrs, 7, 8047 Karlsfeld (Alemania). **Philippe Baillet,** correspondencia "GRAAL": Georges Condinet B.P. 405-16, 75769 Paris Cedez 16 (Francia). **Giovanni Conti** (Italia). **Carlos E. Mendoza,** Apartado de Correos 2024, San Salvador (El Salvador). **Manuel de la Isla,** Apartado Postal M-10386, México 1, D.F. (México). **Horacio Bordo,** Zurivia, 819, Buenos Aires (Argentina). **Victor de Cecco,** P.O. Box 195, Station Youville, Montreal Que. (Canada).

## COLABORADORES

**ESPAÑA: Juan Claret y Breón,** profesor y miembro del National Geografic Society. **Francisco Elías de Tejada,** catedrático de Derecho Natural y Filosofía del Derecho. **Sergio García Bermejo,** pintor y catedrático de Arte. **Vintila Horia,** escritor y director de la revista Futuro Presente. **José Infiesta,** director de la revista musical Monsalvat. **Sebastián Mariner,** catedrático de Filología Latina. **Juan Arias Andreu,** catedrático de Derecho Político. **Joan Massana,** comentarista musical. **Eduardo Trigo de Yardo,** profesor y miembro de la Sección de Filosofía Social y Jurídica del Instituto de Estudios Políticos. **Antonio Medrano,** escritor. **Enrique Molina,** biólogo. **Jesús Sales. Rurik Kotzebue,** catedrático de Derecho Político. **Ignacio Hernaiz,** profesor de Historia de la Cultura.
**EXTERIOR: Marc Augier de Saint-Loup,** escritor (Francia). **Jean Mabire,** escritor (Francia). **Philippe Conrad,** profesor de Historia (Francia). **Leon Colas,** director del C.S.E. (Francia). **Faust Bradesco,** escritor (Francia). **Giovanni Conti,** profesor y escritor (Italia). **Claudio Quarantto,** director de la revista Destra (Italia). **Claudio Mutti,** Doctor en Literatura clásica y fundador de la Col. Cuaderni de Veltro (Italia). **Renato del Ponte,** director de la revista Arthos y del Centro Studi Evoliani (Italia). **G. A. Amaudruz,** miembro del Institut Supérieur des Sciences Psychosomatiques, Biologiques et Raciales (Suiza). **Leo Fremgen,** Doctor en Filosofía y Teología (Alemania). **Erich Nietsch,** periodista (Alemania). **Alfred Hering-Aribach,** escritor (Austria). **Anto-**

nio J. de Brito, Doctor en Filosofía (Portugal). **Caetano Beirao,** historiador y arqueólogo (Portugal). **Florentino Goulart Nogueira,** poeta (Portugal). **Antonio Bessa,** Lic. en Ciencias Políticas (Portugal). **Betty Buisson,** miembro de la Sociedad de Autores Belga (Bélgica). **Claude Nancy,** profesor y conferenciante en ciencia etológica (Bélgica). **Jacques de Mahieu,** director del Instituto de Ciencia del Hombre y Doctor en Ciencia Política y Economía (Argentina). **Abdel Halim Redwi,** artista, poeta y filósofo (La Meca; Arabia Saudita). **Silvano Lorenzoni,** doctor en Física y miembro de la "Society for the Investigation of the Unexplained" (Venezuela). **Fritjof Schuon,** escritor (Suiza).

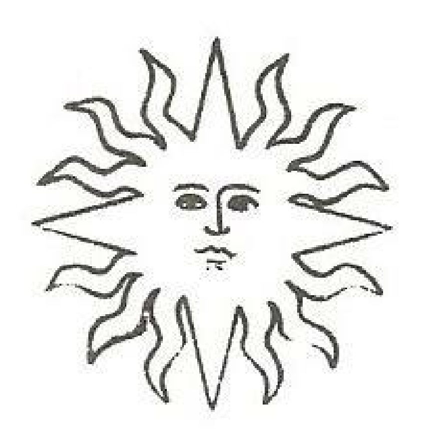
## EQUIPO DE TRADUCTORES

Francisco Azategui (alemán-castellano). Ramón Bau (francés-castellano). María J. Gil (alemán-castellano). Fernando Gómez (portugués-castellano y francés-castellano). José Jerez Riesco (francés-castellano e italiano-castellano). Joan Licinius (rumano-castellano). Rubén Martínez (inglés-castellano y portugués-castellano). Sebastián Mariner (italiano-castellano y francés-castellano). Enrique Molina (inglés-castellano, francés-castellano e italiano-castellano). Rodrigo Román (alemán-castellano). Fernando Crociani (italiano-castellano y castellano-italiano). Frederic Gontier (francés-castellano y castellano-francés). Roberto L. Geissman (francés-castellano).

Precio de un ejemplar: 100 ptas. (España); 150 ptas. (exterior).
Suscripción 6 números: 500 ptas. (España); 800 ptas. (exterior).
Suscripciones de honor: 1.000 ptas.; 2.000 ptas.; 5.000 ptas.

Registro de Empresas Periodísticas núm. 1277 (Madrid).

Depósito Legal: M -17306- 1977
Imprime Reprografía SEYMA. Teléf: 242 17 93 Madrid - 11



**SUMARIO**

# GRAAL, PARA EL TIEMPO NUEVO

*"...el oro brilla en la noche como la llama ardiente, más rutilante que cualquier otro objeto precioso..."*

**Píndaro, "Olímpicas"**

El mundo occidental vive en un creciente distanciamiento con la suprema realidad de los principios superiores. Es éste, en verdad, un mundo carente de altos principios. Por ello, la civilización moderna no es más que garantía de caos, expresión de un vacío desesperante. Así las cosas, el cambio de la presente civilización por otra mejor sólo vendrá cuando la raíz cultural, sobre la que se sustenta, sea cambiada por una nueva cultura: aquella que oriente a la persona hacia formas nuevas de existencia superior.

El propósito con que esta revista nace es, por tanto, de una firme voluntad de restauración cultural. GRAAL pretende abrirse paso hacia una nueva cultura que, más que orientada a entretener, tienda a posibilitar la formación de verdaderos hombres no quebrados, a buscar el orden superior de las cosas y a propiciar reconexiones de la persona con lo supremo.

El hombre moderno, en su soberbia, vive ufano de los tiempos actuales y se proclama estar completamente liberado, sin embargo, dicho hombre nunca ha sido menos libre que hoy. Tras su externo rostro y actitud ante la vida se comprueba el verdadero fuero interno de un ser doliente, dividido, confuso, apagado, sin clara visión de lo profundo. Atrapado en la ciénaga de lo inferior, en su propia y limitada contingencia, el hombre moderno se encuentra encadenado y sujeto al poder arrasador del signo de los tiempos que él mismo ha originado. En verdad, el hombre, no debió haber roto sus vínculos con lo supremo. Su ruptura le ha llevado a ese estado caído de la actualidad en que se encuentra, sumido en la duda, sin concebir la verdad más que como mera categoría cuantitativa.

GRAAL viene a proclamar, como ya se ha intentado, se intenta y se seguirá intentando en todos los tiempos y latitudes, la imperiosa necesidad no de una nueva fórmula o programa político sino de que el hombre se abra internamente, como única vía posible de salida, a su propia renovación mediante lo que pudiéramos designar una "revolución interior". El hombre que haga suya dicha "revolución interior" y se incorpore a ella posibilitará cambios profundos, alumbrará en sí un nuevo estilo. Pudiendo de esta manera elevarse asimismo en la cualidad de un ser transformado y transformador, investido de un verdadero don de poder y fuerza sobrehumana que le ha de dar la victoria sobre sí mismo, capaz de las más altas y reales conquistas en sí y por sí en el mundo exterior.

¿Cuál debe ser la señal del comienzo de aquella "revolución interior"? Tan sólo una exigencia externa bien alimentada: la firme, recta y elevada intención de ruptura y desprendimiento con respecto a la mentalidad moderna. Ruptura y desprendimiento, no en el sentido bajo y aparente adoptado por la inmensa mayoría de los llamados movimientos contestatarios, sino en la orientación dada por Julius Evola a la palabra *Apolitía,* como "la distancia interior irrevocable de esta sociedad y de sus valores", no aceptando "ser ligados a ella por cualquier vínculo espiritual y moral"; o en el sentido que pudiéramos otorgar a una *fuente del olvido,* de cuyas aguas toda persona, que en verdad deseara apartarse de la edad sombría para vincularse a las cumbres nevadas de la verdad primordial, debiera beber, para con ello así apagar en su interior la llama crepuscular de este mundo profano, favoreciendo el incipiente nacimiento de un fuego nuevo que alumbrara el umbral de una vida superior en la verdad eterna y en la rectitud.

Sólo así, superando obstáculos, podrá irse despejando el camino hacia formas elevadas de vida, eclipsando al mundo de hoy incapaz de concebir nada superior a sus propias limitaciones.

Conectar con la realidad superior, restablecer los vínculos con la transcendencia, vigorizar el sentido integral de la vida y de la personalidad humana, o lo que es lo mismo, acometer la "revolución interior" que proclamamos, puede llegar a alcanzarse a través de las dos grandes vías de realización suprema que están presentes en todas las tradiciones de signo sagrado: la contemplación y la acción.

La contemplación es una vía de realización integral, de espaldas, por así decirlo, a las agitaciones que trastornan la vida y cuyo foco principal está en esos grandes y modernos "monstruos" de piedra y mármol que son como pendientes que precipitan a un abismo de tinieblas y a los que se denomina grandes ciudades. De manera distinta, la acción, tiende a colocar al hombre en el seno de esos abismos en los que se enfrenta a las "tendencias infernales", cual héroe que combate a los monstruos rectamente como camino de vida eterna, no con el afán de buscar un lugar de acomodo en esos abismos, sino de salir de ellos purificado y libre. Contemplación y acción son, en esencia, las dos rutas áureas de salida del mundo moderno, y a la vez de vinculación a un mundo superior tanto interna como externamente.

GRAAL, surge pues precisamente de una de esas dos rutas aludidas, concretamente de la segunda.

La palabra GRAAL indica una leyenda, de raíz céltica, que tuvo gran influencia entre los ambientes caballerescos del medioevo europeo. Sin que sea preciso entrar aquí y ahora en los detalles de dicha leyenda, diremos que el GRAAL es un símbolo que manifiesta la presencia de un "centro espiritual" —cual tenue rayo de luz— que persiste aun en los tiempos más brumosos de la decadencia. Es pues, la señal de salvación y libertad que todo hombre con vocación heroica puede alcanzar aun cuando le rodee, como ocurre en la actualidad, la mayor oscuridad y degeneración. El héroe, alzándose en pie, sacudiéndose las influencias del ambiente adverso, puesto en marcha hacia la "conquista del GRAAL" venciendo enemigos y obstáculos externos, recta y limpiamente, no muestra otra actitud que la iniciación y realización de una conquista espiritual interior, su propia liberación.

Sólo quienes, sin tambalearse interiormente, sepan alcanzar el GRAAL en base a sus propios merecimientos y permanecer firmes, adquirirán, entre la mediocridad reinante, la categoría de hombres notables; los cuales serán a la postre los inauguradores del tiempo nuevo del porvenir radiante que deberá sustituir a este tiempo de ruinas.

**Isidro PALACIOS**

# EUROPA Y LOS GODOS

**Alfred Hering-Aribach**
**(Traductor: Azategui Revilla)**

En nuestro presente, debido a que la vinculación a una comunidad europea se destaca cada vez con más fuerza, se suscita al mismo tiempo la pregunta: ¿Es Europa sólo un concepto geográfico o es más que eso? ¿Pero qué es entonces y cómo ha surgido?

Desde el punto de vista territorial, Europa ni siquiera es un continente, sino una gran península múltiplemente subdividida. El que esta península haya llegado a ser un concepto homogéneo, no puede haber ocurrido más que por una comunidad étnica y espiritual de sus habitantes. Seguro que una comunidad semejante existía también ya en tiempos prehistóricos.

La anticuada opinión de que la cultura sólo procede de Oriente y de que la vida europea se hallaba en la más profunda barbarie antes de entrar en contacto con los pueblos del Mediterráneo oriental, ha tropezado por la moderna investigación con una refutación revolucionaria. A continuación se ha desprendido uno también de los prejuicios hasta entonces válidos, de que las fundaciones de ciudades, las obras monumentales o la invención de la escritura son las únicas y esenciales características de una cultura superior. Por ejemplo, los incas del Perú habían desarrollado un arte y cultura urbana superiores, pero no conocían ninguna escritura. Cada cultura sólo crea lo que para ella es una necesidad.

A pesar de que hasta el comienzo de nuestra cronología faltan en la mayor parte de Europa colonias urbanas, obras monumentales y sobre todo apuntes históricos, se ha visto que el desarrollo de la vida cotidiana de ningún modo se ha producido en formas primitivas. Al contrario. Existen objetos de uso diario y de arte decorativo, útiles cosméticos del tipo más refinado de la edad de bronce hallados en las zonas pobladas del centro y norte de Europa, que apuntan a un nivel de cultura superior. A orillas del Danubio se descubrió hace poco una planta urbana que pertenece a las más antiguas de la prehistoria. El lugar de culto de Stonehenge, utilizado como centro de observación astronómica, uno de los más imponentes monumentos de la edad de piedra, fue erigido aproximadamente al mismo tiempo que las pirámides de Egipto. En contra de la concepción mantenida hasta ahora, cada vez existe más convencimiento de que la cultura megalítica no avanzó de Oriente hacia Occidente, sino a la inversa, por pueblos marinos desde el noroeste de Europa a través de España y Malta hacia Oriente, en donde se desarrolló indudablemente en nueva forma.

Todo esto demuestra que desde luego se habría estado en condiciones de construir obras monumentales, fundar ciudades y también de desarrollar una escritura de los caracteres rúnicos. Pero no había ninguna necesidad de ello. La mayoría de las creaciones de una cultura superior no se producen hasta que se encuentran pueblos de distinto origen y raza y buscan un modo de convivencia.

Aún se está a oscuras sobre el origen de la raza blanca. Sólo se tiene seguridad de que en la época postdiluviana, tan pronto quedaron libres de hielo los pasos de los Pirineos, Alpes y Cárpatos, avanzó en varias oleadas hacia el sur, en donde tropezó con otra raza, no del todo distinta. Una de las últimas expediciones en los albores de la historia fue la llamada migración dórica en la segunda mitad del segundo milenio antes de Jesucristo. Se esparció por extensos territorios del mar Mediterráneo, condujo al ocaso del imperio de los hititas, al fin de la cultura minoica y a una nueva colonización de Grecia. Después, aproximadamente en el año 1100 a. J., se produjo una paralización, como si tuvieran que tranquilizarse los pueblos y que acostumbrarse paulatinamente al nuevo ambiente. Pero algunos siglos después floreció en tierras de Grecia una de las culturas más soberbias que jamás fuera creada por los hombres.

Como nombre de una diosa citada por Hesiodo, aparece Europa como concepto superior por primera vez durante las guerras persas, ya que se trataba de la defensa de tipo peculiar contra la irrupción del orientalismo. Este sentido de la discriminación, el reconocimiento de una diferenciación se ha designado a menudo como la hora del nacimiento de Europa. Cincuenta años después encontró en la era pericleica la expresión visible de su consumado carácter en un esplendor hasta entonces jamás alcanzado y apenas superado nunca.

La siguiente oleada de espíritu europeo se extendió por nuevas migraciones por el Imperio Romano en parte orientalizado y en desintegración y abarcó poco a poco toda Europa. Como quiera que estos procesos se producían en el ámbito de comunidades altamente civilizadas, pertenecen las recientes migraciones —principalmente de troncos germánicos— a acontecimientos ya registrados históricamente. Comenzaron con el nacimiento de Jesucristo y aumentaron paulatinamente a sucesos que cambiaron el mundo en el cuarto y quinto siglo de la era cristiana.






*Conversión de Recaredo*

A los más prominentes de estos pueblos que entraron luego en la historia universal pertenecen los godos. Posiblemente procedían de Escandinavia. Sus primeros vestigios se encuentran en la orilla meridional del mar Báltico. Desde allí se dirigieron a través de Polonia al sur de Rusia, en donde fundaron su primer reino. Más tarde avanzaron hasta Rumanía y Hungría e irrumpieron repetidamente en el Imperio Romano de Oriente. Entonces se produjo también la división del pueblo en dos grupos, los visigodos y los ostrogodos.

Bajo la presión de pueblos ecuestres asiáticos, los hunos, a finales del siglo cuarto atravesaron los visigodos el Danubio y se establecieron como federados en suelo romano en Tracia. Fue un giro desafortunado, tanto para el imperio como también para la nueva Europa.

Después de la batalla de Adrianópolis, en la que los godos aniquilaron al ejército romano de Oriente, se produjo en primer lugar la calma. Sucesor del emperador caído fue nombrado Augusto, un año después el español Teodosio. Gobernó conjuntamente con Graciano, el emperador de Occidente. Después de su muerte (383) consigió, después de vencer a dos usurpadores (Máximo 388 y Eugenio 394) poner todo el imperio bajo su dominio y con ello unificarlo de nuevo.

Ya en el curso del siglo cuarto se manifestaron cada vez más claramente cambios en el ejercicio del poder del imperio. El ejército se componía crecientemente de elementos extraños, pero también en los cargos más altos había extranjeros, sobre todo germanos. Pronto se había llegado a tener la impresión de que los procesos más importantes dentro del imperio eran las controversias entre los príncipes germanos y sus partidarios.

En cuanto a estas situaciones es digno de mención que Teodosio, que procedía de una noble familia española, favoreciera a los germanos no sólo por visión política, sino también por inclinación personal. Al vándalo Estilico le dio por esposa a su sobrina Serena, le hizo encumbrarse hasta magister militum y le designó por último tutor de sus hijos menores de edad. Después de su fallecimiento en el año 395 fue de este modo Estilico señor con poder ilimitado por lo menos sobre la parte occidental del territorio.

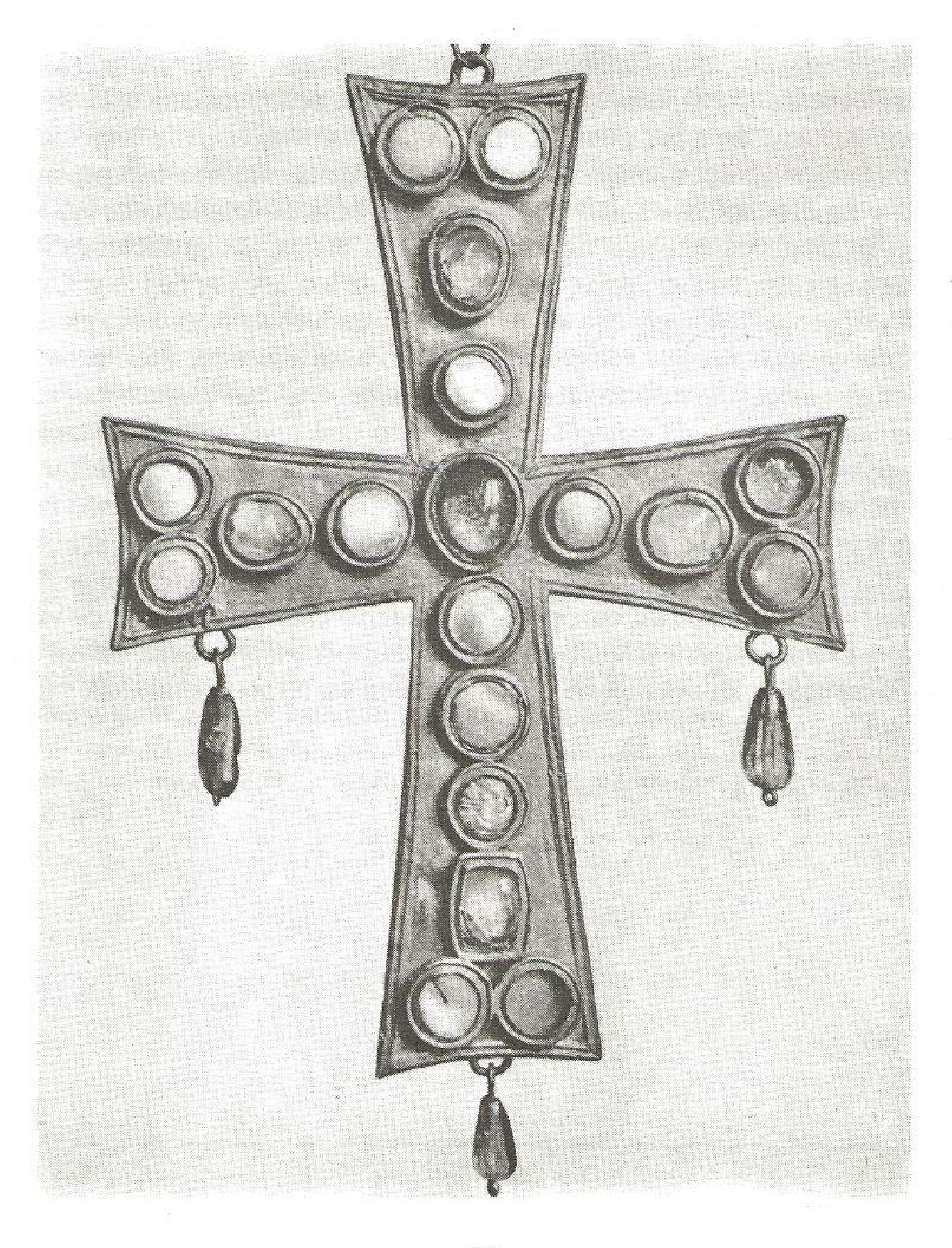
Estilico se esforzó al máximo en continuar el legado de su apreciado amigo imperial. Pero en ello le obstaculizaron fuertes corrientes antigermánicas. Su plan era incorporar a los godos al imperio y asegurar así su influencia en el imperio de Oriente. Pero medidas inhábiles de funcionarios torpes enojaron a los godos e hicieron que éstos se unieran bajo la jefatura de Alarico y adoptaron una postura hostil. Se produjeron combates y expediciones de saqueo, a los que se opuso Estilico con resolución y prudencia, de modo que fue inmediata una nueva reconciliación. Entonces consiguieron los cortesanos irresponsables y los intrigantes traidores interferir estos planes y asesinar a Estilico en una de las horas más críticas del imperio. La política de Teodosio quedó así desbaratada y sobre el imperio se abatió el infortunio. Los godos emprendieron el ataque al imperio occidental.

Alarico entró en Italia y recibió ayuda de muchas partes. En el año 410 conquistó Roma, a la que a pesar del saqueo trató con miramiento. Impresionó, sobre todo, el que pusiera bajo su protección las iglesias y sus bienes. La conquista de Roma, que en setecientos años no había sido hollada por pie enemigo, fue un suceso que conmovió al mundo.

Pero con ello no consiguió Alarico una consolidación del dominio godo sobre Italia. Tampoco el hacer prisionera a la hija de Teodosio, Galla Pacidia, cambió aquí nada, a pesar de que se sospecha de que ésta se quedó voluntariamente con los godos y había entrado en relación más íntima con Alarico. Crecientes dificultades en la alimen-

tación permiten suponer asimismo con verosimilitud que después de la malograda empresa contra el norte de Africa, estaba ocupado con el pensamiento de trasladarse a la Galia. Pero antes de que realizara otros planes, murió de fiebres palúdicas poco tiempo después de la conquista de Roma.

Su sucesor Ataulfo se dirigió sin demora hacia la Galia, en donde en el año 414 se desposó con la hija del emperador, Galla Pacidia. Un año después fue asesinado en Barcelona. Los godos se establecieron en la Galia, pero sus miradas ya estaban dirigidas a España, en donde ya antes habían entrado otros pueblos germanos, los suevos y los vándalos. Cien años después tuvieron que escapar los visigodos de la presión de los francos y ya no pudieron sostenerse en la Galia. El centro de gravedad del reino se desplazó a la península pirenaica con la capital Toledo. Después de largo tiempo de debilidad se llegó a una renovación del reino visigótico y a la ocupación de casi toda España bajo los reyes Leovigildo y Recaredo (568-601). Cien años después desembarcaron los árabes en el sur. Tuvo lugar una célebre batalla en el Guadalete (entre Jerez y Arcos de la Frontera), en la que los godos fueron vencidos y aniquilados, terminando así su soberanía.



Si bien el reino visigodo apenas se mantuvo trescientos años en España, su establecimiento sí tuvo una extraordinaria importancia para la nueva estructura de Europa. Pero, desgraciadamente, bajo el influjo de sentimientos antigermánicos apenas se estimó esta aportación y se intentó desacreditar a los godos como pueblo. Análogamente, los franceses han intentado siempre desmentir su origen franco. Incluso en Alemania se ha cuidado, simultáneamente con un culto exagerado de supuestas prácticas, de la observancia de la primitiva cultura de los germanos. Estos equívocos y el desconocimiento del verdadero carácter de los germanos fueron nutridos adicionalmente porque historiadores alemanes, falseando intencionada o involuntariamente los hechos, adujeron que todas las razas germánicas, inclusive los godos, son antecesores de los alemanes.

Pero los godos nada tienen que ver con los antepasados de los alemanes ni con la historia alemana. Su época histórica empieza con su establecimiento en el sur de Rusia. Después de migraciones de decenios a través de la península balcánica e Italia, encontraron por fin firme asiento en la Galia Meridional y en España. Como tenue capa superior y en su anhelo de un dominio tolerante, renunciaron paulatinamente a su lengua, asimismo a las creencias arrianas en favor de las católicas. Establecieron la tradición de un reino español, que durante el predominio árabe perseveró en la idea, admitió nuevas influencias y cambió, pero que en su esencia fundamental se mantuvo.

Los godos pertenecen a los pueblos más dotados y nobles de la historia. Nadie ha producido durante el hundimiento del Imperio Romano cambios tan profundos en la vida europea y ha creado del caos de esta época la base de lo nuevo como los godos.

La tradición histórica informa de los sucesos externos, las situaciones legales y de la sucesión de sus gobernantes, pero apenas nada de los hechos de los individuos dentro del pueblo. Cuenta de la marcha de Alarico, de batallas y negociaciones, de la conquista de Roma y de la muerte temprana del soberano visigodo. Pero no cuenta nada de cómo Alarico cambió interiormente desde su expedición de saqueo por Grecia hasta su victoria sobre Roma, de cómo fue el primero que tuvo la idea de una nueva comunidad de pueblos, de un imperio gótico-romano y que fue el progenitor de la idea del imperio europeo.

La historia tampoco informa mucho de la época de la dominación árabe, en la que los godos con partes de otros pueblos se fundieron en una nación, que en su tenaz creencia conservaron su espíritu europeo. Sin poderío exterior, a pesar de varios siglos de dominación extranjera, se transformó España de dentro a fuera en un bastión de Europa, que después de su liberación se desdobló en un imperio mundial, "en el que no se ponía el sol".

# WAKYNIAN-TANKA

## EL SIMBOLISMO DEL AGUILA ENTRE LOS PIELES ROJAS

**Antonio Medrano**

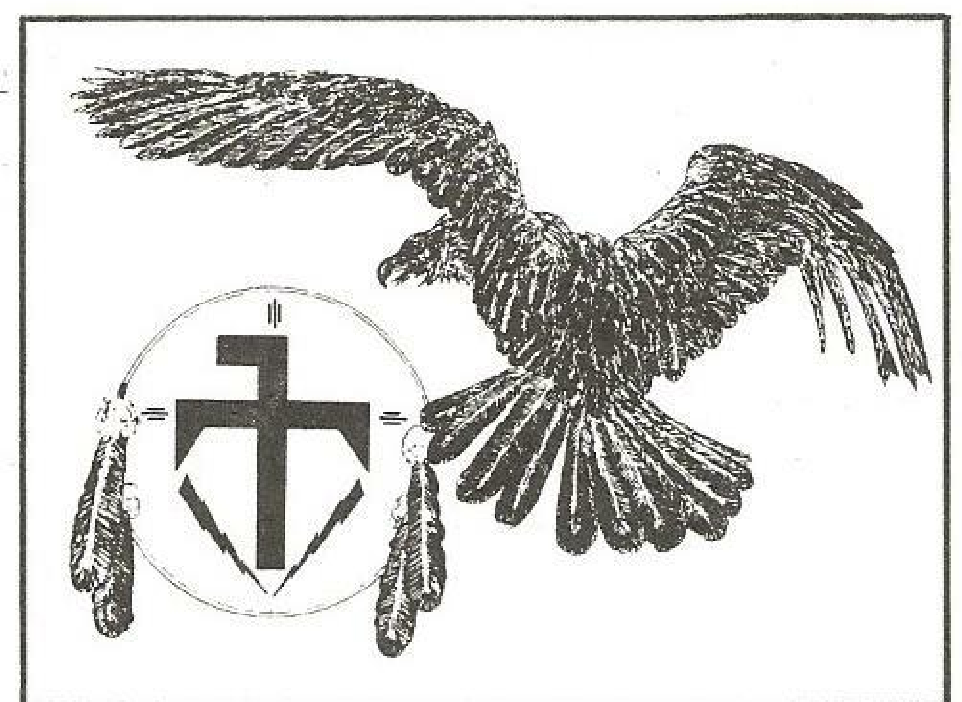
La tradición de los pieles rojas presenta un interés especial para todo aquel que, en nuestros días, pretenda redescubrir el más alto patrimonio espiritual de la humanidad. Y ello por dos razones fundamentales: porque se trata de un pueblo que ha conservado viva y con relativa integridad, hasta época reciente —casi entrado ya el siglo XX— la espiritualidad solar de la época primordial; y porque, en base a ésta su postura tradicional, sufrió de modo dramático el choque brusco y violento con las formas más avanzadas de la civilización moderna, con todas aquellas formas capitalistas y democrático-totalitarias que abarca el rótulo de *americanismo.*

Quizá nada revele de modo más transparente la orientación solar de la espiritualidad de las antiguas poblaciones de los bosques y praderas de la América del Norte y la digna altura de aquellos "salvajes" aniquilados en aras del "progreso", que el destacado papel que en su simbología cobra la figura del águila. El águila: el ave guerrera y aristocrática de ojos radiantes y potentes alas, cuyo vuelo tiene algo de regio y sobrehumano; aquella que mira al Sol cara a cara y que en su ascensión señorial parece perderse en la sublimidad de las alturas; el animal que simboliza del modo más perfecto la realidad que encierra la expresión *raza solar*.

### LA SOMBRA DEL AGUILA

La sombra majestuosa que proyecta el vuelo del ave del Sol, cuyo mismo perfil parece haber quedado plasmado en los rasgos faciales de la noble raza de la América del Norte, domina toda su vida ritual y religiosa. Plumas de águila adornan la lanza y la cabalgadura de guerra; plumas de águila orlan asimismo profusamente el escudo protector —de forma circular— que el guerrero porta en su brazo izquierdo; entre los amuletos que contienen los *petates de medicina* (pieza sagrada que portaba cada guerrero como signo de protección de los poderes de lo alto) figuran de modo destacado plumas, garras y cabezas de águila; los silbatos de guerra de los sioux, los cuales se hallan decorados con una línea en zig-zag que reproduce la figura del rayo, imitan el chillido que el ave real lanza desde lo alto de los cielos; las plumas de águila —y especialmente

*El águila, reina de los cielos, ave solar por excelencia, portadora de la luz y del rayo, emblema de la victoria y la majestad, es en la espiritualidad india, símbolo del poder de* Wakan-Tanka, *"el Padre que está en los Cielos".*



*Su mirada agerrida, concentrada, potente y luminosa la hace símbolo de la combatividad y de la virilidad espiritual.*

las del águila dorada *(Aquila helíaca)*– (1) constituyen el más alto distintivo por hazañas de guerra (en la mente de todos están aquellos grandes penachos de plumas de águila portados por los grandes jefes, que eran como el halo que corona una existencia del más alto valor heroico); y el *calumet* o pipa sagrada, símbolo de la alianza entre la Divinidad y el hombre, se halla también engalanada con grandes plumas de la reina de los cielos (2).

(1) Obsérvese la alusión al simbolismo aurífero: el oro como metal de la plena integridad espiritual, como distintivo de la espiritualidad primordial y de la edad paradisíaca del continente hiperbóreo; así como la asociación del mismo al tema solar, concretado en una de las denominaciones *(helíaca)*, que dicha águila recibe.

(2) C. Taylor, *The Warriors of the Plains,* London, 1975, págs. 39-49, 73 y sigs.

La utilización de todos estos elementos ornamentales y *litúrgicos* no es accidental ni caprichosa: hay en todo ello una clara y directa alusión a precisos contenidos espirituales. El águila, efectivamente, como animal emblemático que representa al principio solar, como encarnación del valor, de la fuerza y de la potencia, como símbolo del vuelo hacia lo alto y de la majestad que se eleva con serenidad apolínea por encima de las cosas terrenas, aparece en todo momento asociada al espíritu del hombre, a su más íntima realidad. Un índice de ello nos lo ofrece el alto valor que entre ciertas tribus norteamericanas revista la visión del águila en el proceso de búsqueda del propio *espíritu*. Como es sabido, en la tradición india todo individuo debe recorrer un duro camino ascético, hasta que obtenga la visión de un animal u objeto natural que, en cuanto "puro espíritu" (en cuanto reflejo de una realidad trascendente), le revele la orientación fundamental de su ser (3). Para los sioux, la contemplación del *pájaro del trueno* en esta etapa principalísima y trascendental de la vida del hombre, es considerada como el más alto honor.

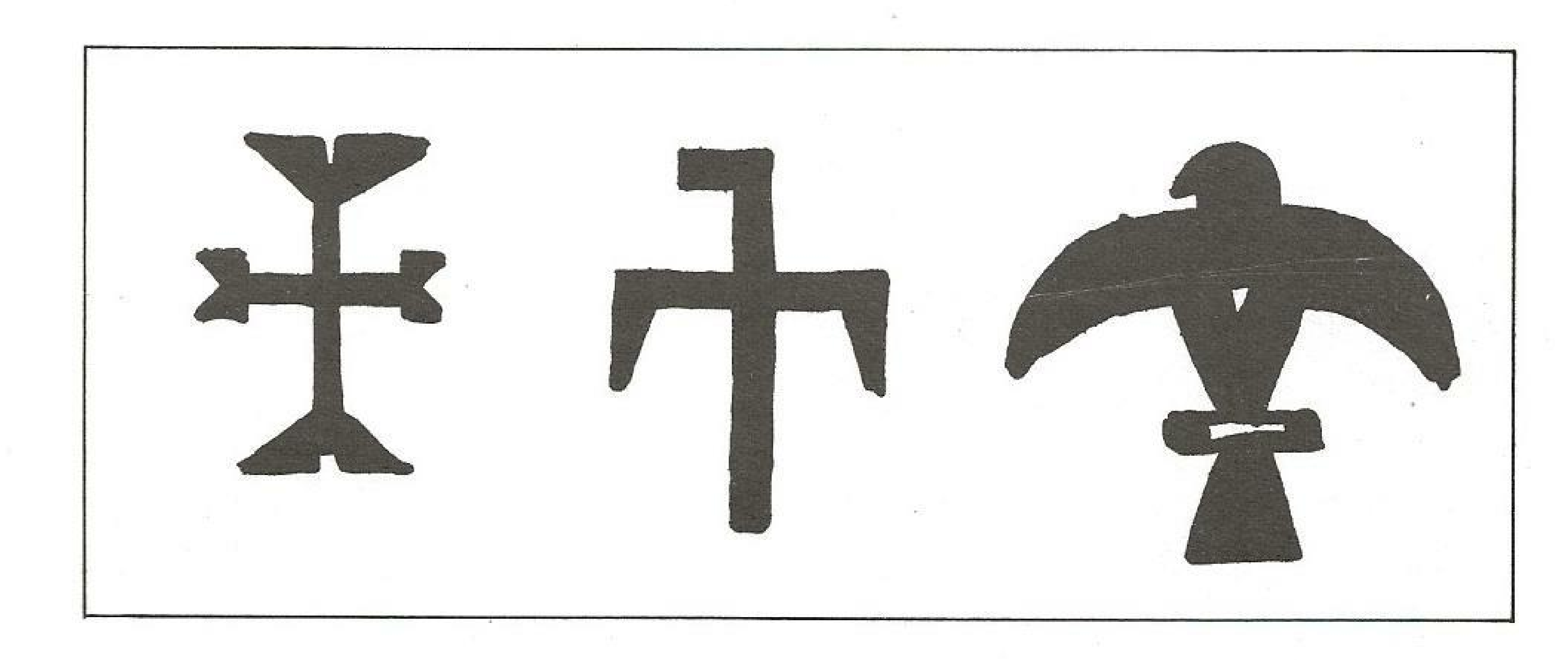
Conviene aquí aclarar que para la mente india, como para la de cualquier pueblo cuya vida se desenvuelve en el marco de una cultura tradicional, todo objeto u acto es símbolo de una realidad superior. Todo animal, ser o fuerza de la naturaleza es portador de un *poder*, encarnación de una fuerza suprasensible, reflejo de un principio metafísico, que el hombre puede atraerse y realizar en su ser. Es ciertamente difícil para una mente formada (*deformada*, mejor dicho) en la civilización moderna, que por definición es anti-simbólica y anti-metafísica, comprender la función y el significado exactos del símbolo para el alma del piel roja; pero creemos que la breve exposición que aquí vamos a hacer puede ayudar a percibir su rico contenido y las indefinidas posibilidades que encierra.

## CONQUISTA DE LA FUERZA SOLAR

Entre los iowas la danza de guerra concluye con una ceremonia final que recibe el nombre de *Danza del águila* (Ha-Kon-E-Crase; más conocida por *el águila que se remonta hacia lo alto*), en la cual los guerreros, revestidos de indumentarias que reproducen las formas del ave real e imitando sus movimientos y los sonidos que emite, se transforman internamente en águilas; esto es, se apoderan en su interior de toda su energía combativa y dominadora (4). En la misma *Danza del Sol*, principal ceremonia de la vida religiosa india, cuyo significado de integración solar —que no podemos aclarar aquí— queda claramente expresado en todos los elementos que la integran, reaparece este elemento aquilino: en las cúspide del árbol sagrado central es colocado un nido de águila y, durante la ceremonia, los guerreros (los cuales llevan adheridas a diversas partes de su cuerpo plumas de dicha ave), *hacen sonar unos silbatos confeccionados con huesos de la misma*.

(3) El animal o cosa objeto de la visión viene a ser, en virtud de la ley de la analogía y en función de su significado simbólico, una guía supra-natural en la vida terrena y una ejemplificación de la orientación, del estilo de su personalidad trascendente. De ahí que sea tal animal u objeto el que dé el nombre al individuo (*Caballo Loco, Alce Aguila, Toro Sentado, Nube Roja, Pájaro Blanco, Aguila Moteada, Lluvia-en-el-Rostro*, etc.; para no citar sino algunos de los nombres de los grandes jefes indios que han pasado a la historia).

(4) W. H. Miner, *The American Indians North of Mexico*, Cambridge, 1917, pág. 76.



*Representaciones del águila en la escritura pictográfica de* dakotas, arapahos *y* crows.

Simbolismo, todo éste, que viene a acentuar aquel aspecto de conquista de la centralidad solar que constituye la esencia del rito: el nido del águila como recinto —circular, por otra parte— donde se incuba y nace el reflejo alado del principio solar, al cual se aproxima el "hombre santo" al elevar su espíritu a lo largo del eje central en la ceremonia sagrada. No olvidemos que, de acuerdo a la concepción india del universo, todo animal u objeto es portador de un *poder* del que el hombre puede adueñarse en su propio interior por vía analógica (5). El acto de hacer resonar el agudo sonido del silbato podría interpretarse en este contexto como un signo de afirmación en el sentido requerido por el rito, como un expresar con mayor énfasis el hecho de que tal aproximación del *poder del águila* se está operando de modo efectivo, así como una señal de atracción magnética (en cierto modo un *reclamo espiritual,* si se nos permite la expresión) de las fuerzas suprasensibles que encarna *Wakinyan-Tanka.* Viene a ser como la primitiva y sutil trompeta, tomada de las potencias del cielo, que, al tiempo que apela al descenso terrestre de tales potencias, despierta, mantiene tensas y recoge, integrándolas en torno a su llamada, las energías más profundas del individuo en esta acción de conquista espiritual. "Cuando sopléis a través del silbato —dice Alce Negro— acordaos siempre de que su voz es la voz del Aguila moteada; nuestro progenitor, *Wakan-Tanka,* oye siempre este sonido porque, mirad, en realidad es Su voz" (6).

Por otra parte, y siempre dentro del procedimiento ritual de la *Danza del Sol,* plumas de águila erguidas —esto es, apuntando a lo alto— son fijadas en cada uno de los cuatro puntos donde el recinto circular en que tiene lugar el rito se ve cortado por la cruz inscrita en el mismo; colocándose otra pluma, arrancada precisamente del pecho del ave: —"en el punto más cercano al corazón, al centro del pájaro sagrado"— en el centro del círculo (7). El significado de todo ello no puede resultar más claro y sugesti-

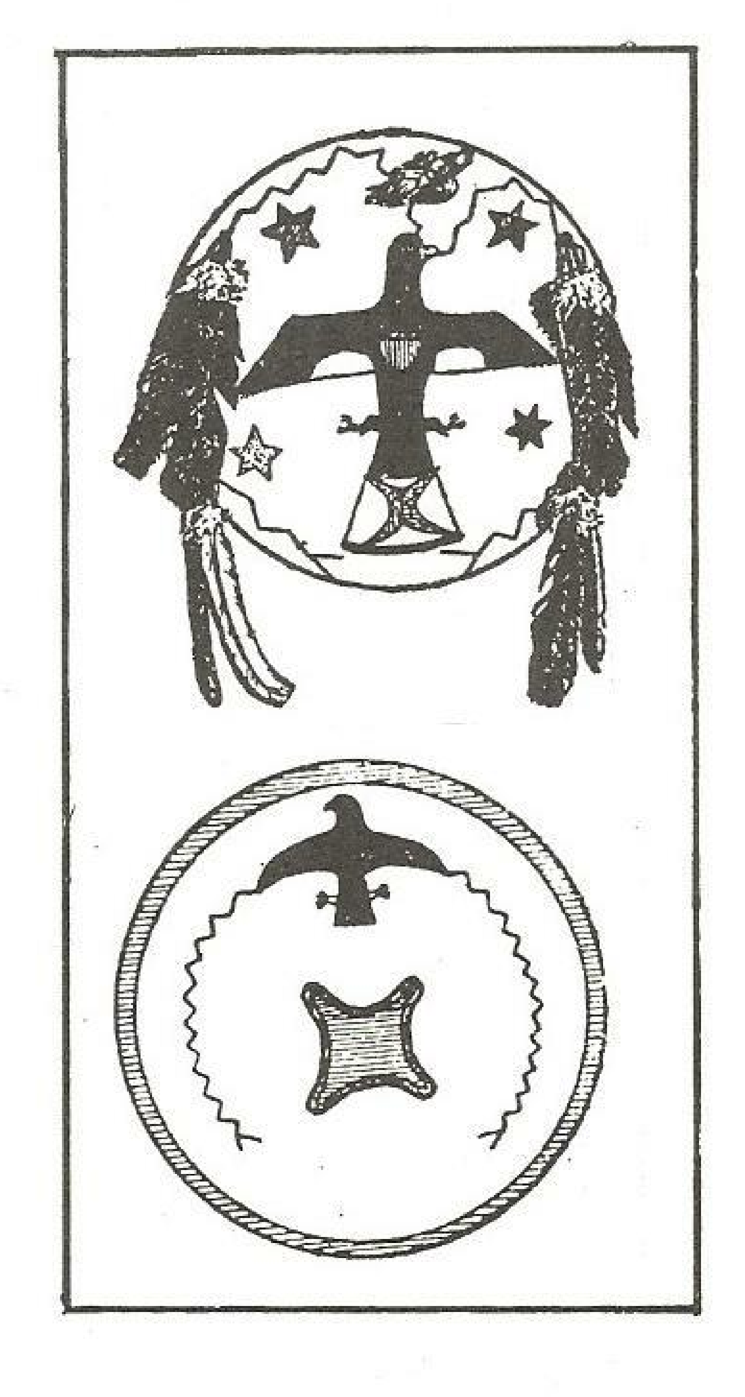
(5) En una de las visiones de Alce Negro, los guerreros que en la misma se le aparecen cantan al son de tambores sagrados: "Yo me puse una reliquia de águila... yo me investí de poder relampagueante". (J. G. Neihardt, *Alce Negro habla,* B. 1971, pág. 113).

(6) *La Sacra Pipa,* cit., pág. 95.

(7) J. Epes Brown, *La Sacra Pipa,* Torino, 1970, pág. 95.



*Guerrero* pies negros *con el calumet, decorado con gran profusión de plumas de águila. A la pipa sagrada, símbolo del eje que une Cielo y Tierra, era atribuido valor como fuerza protectora en el combate.*



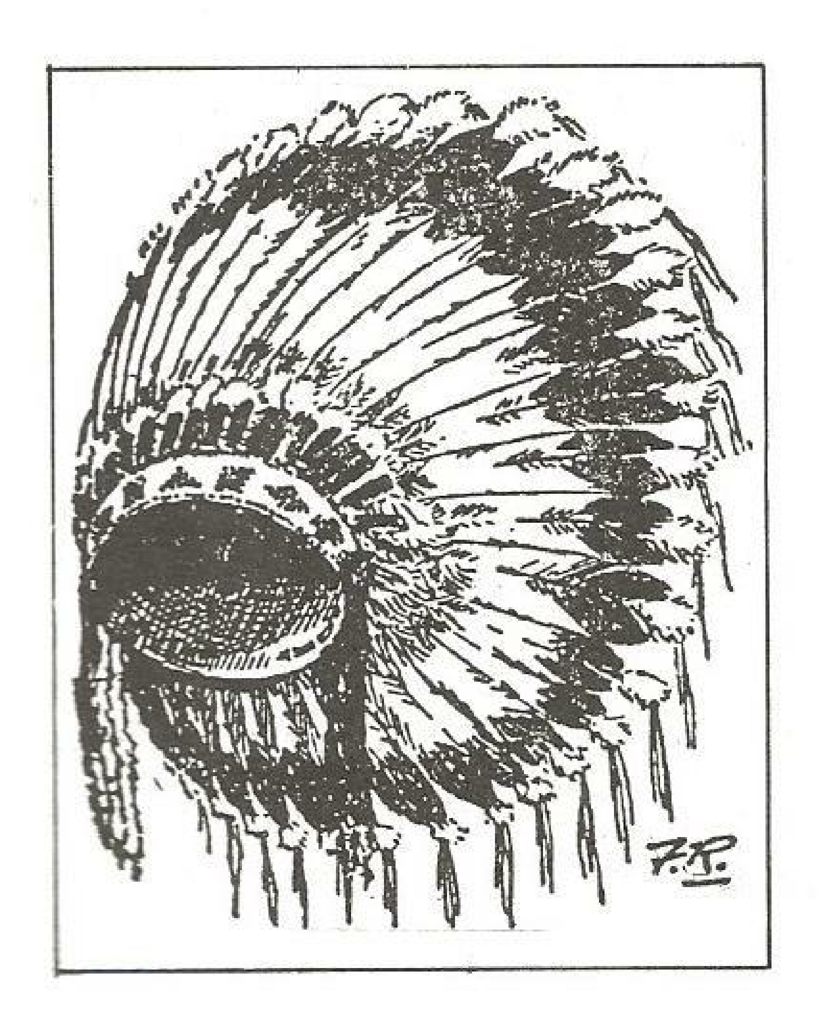
*Escudos* sioux, *con la imágen del águila. El rayo surge de la misma, como indicación de un poder fulminante y victorioso que viene de las regiones de lo alto.*

vo: la proyección dominadora e integradora del principio solar a la totalidad del ser humano —simbolizado en el círculo— y con una especial fuerza en el centro de su ser, que queda simbólica y místicamente ligado al centro de la encarnación viviente del Sol (hay que tener presente que, para la mente india, la pluma del águila viene a representar el rayo del astro ígneo central)(8).

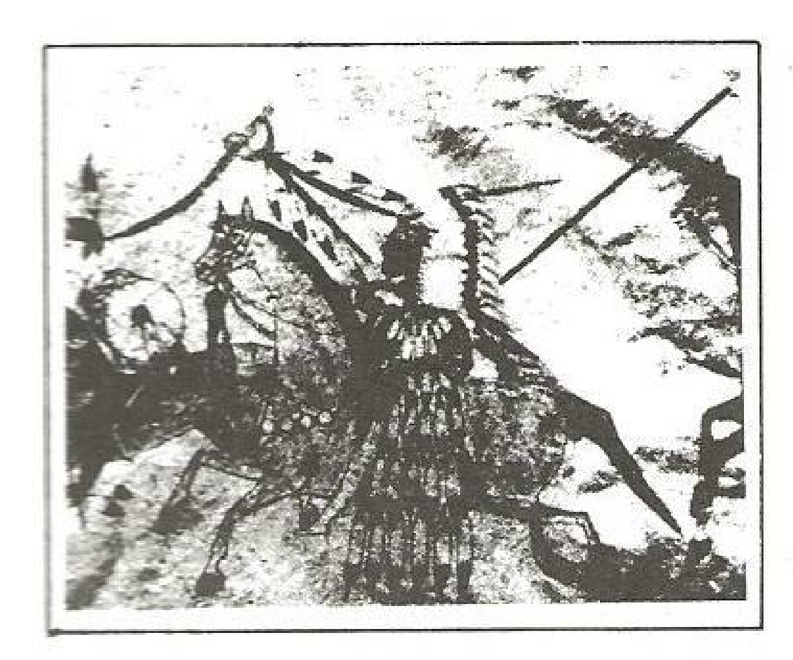
Todo este simbolismo adquiere el máximo de transparencia si lo ponemos en relación con el resto de los elementos que integran el rito: su mismo nombre, *Wiwanyag wachipi = danza mirando al Sol;* el momento en que se efectúa el solsticio de verano; la delimitación del recinto *en el sentido del camino del Sol;* la apertura del mismo hacia el este, donde nace el astro diurno de la luz; los ligamentos que unen al danzante al árbol central, símbolo de los rayos solares; el eje del centro, orientado hacia lo alto, hacia el sol, etc. El danzante porta asimismo en la mano, en el transcurso de la ceremonia, plumas de águila, con las que imita el vuelo hacia lo alto del ave de *Wakan-Tanka;* lo cual alude implícitamente al vuelo del hombre hacia el centro absoluto del ser, hacia el principio metafísico de una existencia inmutable e inconmovible, cuyo signo es el Sol. *El danzante, en este rito* —dice Schuon—, *es como un águila que vuela hacia el Sol*(9).

(8) Ibid, pág. 20.

(9) F. Schuon, *Regards sur les mondes anciens,* París, 1976, pág. 101.

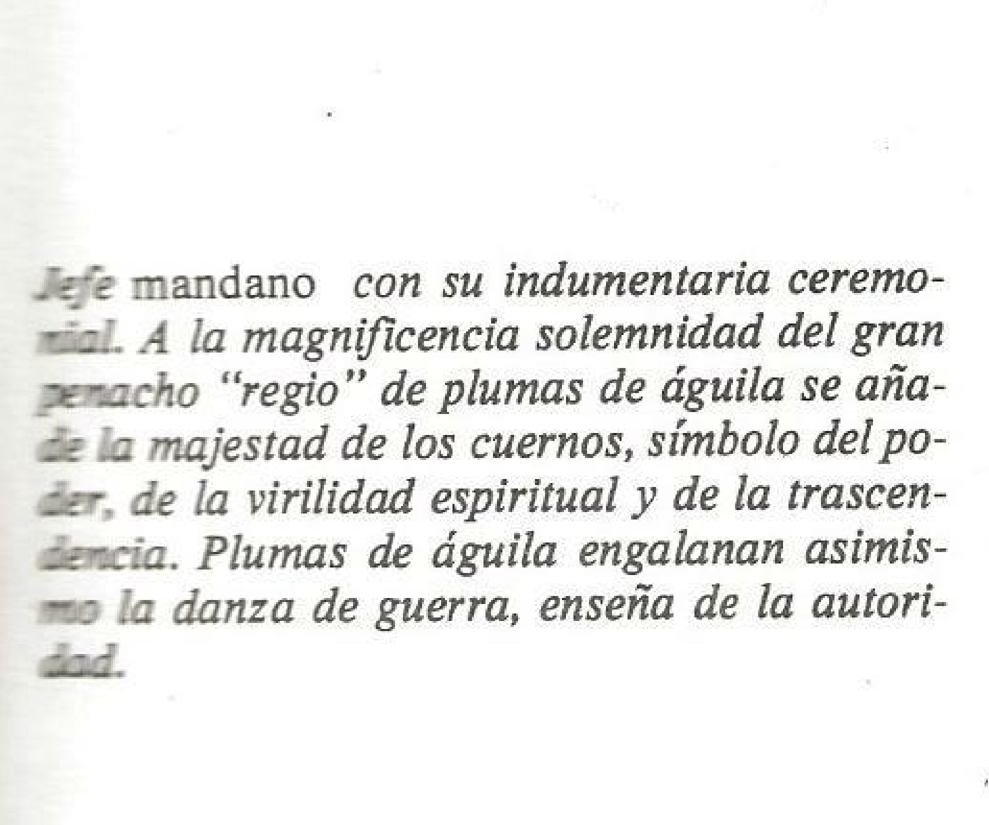


*El pechacho de plumas de águila, privilegio de los héroes que más se han distinguido en el combate, reproduce la forma de una corona y del halo solar.*



*Guerrero* cheyenne *cabalgando hacia el enemigo, con todo su revestimiento ceremonial de plumas de águila (escena guerrera reproducida sobre la piel de un* tipi*).*





*Jefe* mandano *con su indumentaria ceremonial. A la magnificencia solemnidad del gran penacho "regio" de plumas de águila se añade la majestad de los cuernos, símbolo del poder, de la virilidad espiritual y de la trascendencia. Plumas de águila engalanan asimismo la danza de guerra, enseña de la autoridad.*

El mismo simbolismo del águila como vehículo del principio celeste-solar y como signo de su conquista, reaparece radiante en otros momentos de la vida ritual del pueblo indio. En numerosas tribus, el aspirante a gran jefe había de pasar, además de las pruebas del fuego y de la resistencia física, otra consistente en la captura con las propias manos de un águila viva; en lo cual puede verse una lúcida reminiscencia de la primitiva idea, propia de los troncos de derivación hiperbórea, de la apropiación de la dignidad solar por el hombre que ha de encarnar la cúspide del mando (10). La misma acción debía ser llevada a cabo por todo guerrero que se hubiera hecho digno, por honores de guerra, del gran penacho a que antes hacíamos referencia, para obtener las plumas necesarias para confeccionarlo (11). Dicha ceremonia de caza del regio ser alado, que iba precedida por determinados ritos de purificación y de aplacamiento de los "espíritus" del animal víctima, lleva implícito un contenido simbólico fácilmente perceptible hasta para el menos iniciado en la ciencia de la simbología: se trata de apoderarse directa y afirmativamente de aquella forma espiritual que el águila reproduce en grado analógico en el estilo vital de su ser; de un hacer que nazca y tome forma en el propio centro el estilo espiritual que la reina de los cielos expresa simbólicamente en su mirada firme y penetrante, en su porte majestuoso, en su vuelo potente y elevado.

## *PAJARO DEL TRUENO:* TRASCENDENCIA Y PODER

Todo este profundo significado se comprenderá más claramente si tenemos en cuenta el puesto que el águila ocupa en la cosmología y mitología indias. En éstas, el ave real se presenta como la imagen o representación sensible del *Gran Pájaro del Trueno (Wakinyan-Tanka),* animal sobrenatural oculto tras las nubes tormentosas, de cuyos ojos surjen los rayos y que produce los truenos con el batir de sus gigantescas alas (conviene señalar aquí que en las antiguas mitologías, tanto el trueno como el rayo son considerados como *hijos del Sol*) (12). Tal *Pájaro del Trueno,* que es la encarnación de la voz del Gran Espíritu y que va escoltado por numerosos espíritus menores en forma de águilas y halcones, viene a ser, observa Schuon, la figuración de Dios en su aspecto de Verdad que se revela; aspecto, éste, que queda refrenado por los signos del trueno y del rayo, asociados en toda forma tradicional a la manifestación de la Voluntad divina y a la Revelación (las nubes de tormenta = el velo que oculta la Verdad divina y sobrenatural; el rayo y el trueno = la manifestación de esa Realidad

(10) White Horse Eagle, *We Indians,* London, 1931, pág. 79.

(11) J. H. Salomón, *Arte y costumbres de los pieles rojas,* Barcelona, 1930, págs. 46 y sigs. Contemplado frontalmente el penacho semeja al halo solar, equiparándose las plumas —las cuales, por otra parte, son dispuestas en círculo— a los rayos luminosos del Sol (en tal sentido, el penacho viene a identificarse con la diadema de gloria que rodea la cabeza de dioses, reyes y santos en el viejo continente). A todo esto hay que añadir el color blanco dominante en el mismo —el blanco: color solar y polar (continente hiperbóreo = *isla de la blancura*)—, el cual viene acentuado en algunos casos por la presencia de colgantes constituidos por pieles de armiño, así como la forma circular que presenta asimismo en su base, que encaja sobre la cabeza del guerrero (la cabeza: sede simbólica de la personalidad).

(12) A. H. Krappe, *La genèse des mythes,* Paris, 1952, pág. 171.



*Guerrero con su penacho de guerra. Obsérvese la presencia de la cruz en forma de ancla, probablemente indicativa de la fuerza protectora de la potencia alada (motivos reproducidos sobre un estuche de pipa sacra).*

oculta para los ojos humanos) (13). Por otro lado, y en un simbolismo perfectamente acorde con el anterior, el águila se presenta, para el piel roja, como la representación del Sol, y, a través de éste, del Gran Espíritu (ya hemos visto que, en la religión de las primitivas poblaciones de Norteamérica, el Sol se presenta como el ser que ocupa el nivel supremo en la escala de manifestaciones de *Wakan-Tanka*).

Con ello, la concepción india no hace sino reproducir el principio latente en toda manifestación espiritual del tronco ario que hace del águila, el ave solar por excelencia, íntimamente asociada al principio divino y sobrenatural en toda su potencia: el Sol es concebido por los indios como un gran águila; en la tradición helénica el águila es el atributo del Zeus olímpico; en Roma aparece como el animal emblemático de Júpiter, el *Dios Padre* latino, y como elemento central en el rito de la *divinificatio* de los emperadores; entre los aztecas *Tonatiuh*, el Sol, es invocado con los nombres de *el resplandeciente, el águila que asciende;* en Egipto, el halcón Horus —el halcón, versión norteafricana del águila— se presenta como el mensajero de Ra, el Sol en toda su plenitud, el cual es representado a su vez con cabeza de gavilán; en la mitología nórdica, Odín porta un casco dorado con amplias alas de águila...

(13) F. Schuon, *The Sacred Pipe of the Red Indians,* en *Language of the Self,* Madras, 1959, pág. 212. En la Biblia, la revelación a Moisés en el Sinaí es precedida por *truenos, relámpagos y una nube densa sobre la montaña* (*Exodo,* XIX, 16). En el cristianismo, San Juan el evangelista —el más aristocrático de los evangelistas, que decía Rosenberg—, cuyo símbolo es el águila, es llamado *Hijo del Trueno.*

En la visión simbólica de la naturaleza propia de los indios de las praderas, el águila es contemplada como la encarnación del Cielo, como la proyección del Poder Divino sobre la tierra; apareciendo en tal sentido —y sólo en tal sentido— identificada a veces con la Divinidad en su aspecto de dominio y de majestad (14). *Atiende mis súplicas, tú que estás en la profundidad del Cielo ¡oh, águila de poder!,* clama el sacerdote sioux en su invocación al Ser Supremo (15). Mensajero de *Wakan-Tanka,* el monarca de los aires es, como el rayo (del cual constituye la materialización corpórea), lazo de unión entre la realidad trascendente y el plano terreno. En sus amplias y regias alas, que se mueven con un ritmo potente y solemne, porta, a los ojos del caballero andante de la Gran Pradera, un mensaje de misterio espiritual que eleva el alma hacia las regiones de lo alto, hacia el Padre de los Cielos.

El águila es el ave que vuela más alto y que lo ve todo desde las alturas: *la más cercana al Cielo, en proximidad de Wakan-Tanka.* Con sus alas desplegadas protege desde sus dominios celestes el círculo sagrado de la nación y ayuda a hacer llegar la oración del hombre a los oídos de Dios (16). Al igual que en la doctrina simbólica de los antiguos pueblos indoeuropeos, el águila porta asimismo el espíritu de los muertos hacia el paraíso eterno. Es la idea que expresa el canto de la Danza del Espectro: *Wanbli Galeshka wana ni he o who e* (el águila moteada se acerca para llevarme con ella) (17).



*Bolsa* potawatomi *con figuras que representan al Pájaro del Trueno, arquetipo sobrenatural del águila.*

(14) Para Joseph Epes Brown, la función que al águila moteada corresponde en la simbología india se identifica con la del *Buddhi* hindú, rayo que emana del *Atma,* Ser Absoluto y Yo Trascendente, llamado el *Sol espiritual.* (*La Sacra Pipa,* cit., pág. 20). También en la Biblia Dios es representado a veces bajo la imagen majestuosa del águila. Para la frase del *Génesis: el espiíritu de Dios se cernía sobre la faz de las aguas* (I, 2), ha sido propuesta la traducción: *revoloteaba (o cerníase) encima cual un águila* (Cf. *Sagrada Biblia. Versión crítica sobre los textos hebreo y griego,* por el Rev. P. J. Ma, Bover y F. Cantera Burgos, Madrid, 1957, pág. 33). *Como el águila... extiende El sus alas,* leemos en otro lugar del *Viejo Testamento* (Dt. 31, 11).

(15) J. G. Neihardt, obr. cit., pág. 15.

(16) J. Epes Brown, *La Sacra Pipa,* cit. pág. 41.

(17) Ibid, pág. 20.

La pluma del águila constituye un signo de verdad y de inmortalidad, de potencia espiritual y de homenaje a los poderes de lo alto; distintivo y señal que apunta a la presencia de fuerzas divinas y sobrenaturales en el hombre. En tal sentido —y no como simple ornato folklórico, conforme interpreta la mente moderna— es utilizada por el piel roja. *Sujeté a mi pelo una pluma de águila en reverencia de Aquel Que Está en lo alto,* dice Alce Negro (18). La pluma del águila hace alusión en todo momento al soplo del espíritu, al toque de lo sobrenatural. Aquella que, como hemos visto líneas arriba va adherida al *calumet* simboliza, en palabras del *wichaska wakan* sioux, el Uno, El Gran Espíritu en que se unen todas las cosas, *Aquel que es como un padre;* así como la idea de que *los pensamientos humanos deben remontarse como las águilas* (19). Portar las plumas del ave solar equivale a convertirse simbólicamente en águila, apoderarse de la realidad ontológica que la misma representa; y, a través de ello elevarse a las regiones de los sobrenatural, identificarse en el Yo real con *Wakan-Tanka* (20).

Este valor trascendente de la imagen del águila nos permite intuir la elevada concepción que de la Divinidad tiene el piel roja: una concepción solar, celeste y luminosa, regia y potente, auténticamente aristocrática. Una concepción que eleva al hombre y potencia sus más alta energías viriles, en lugar de degradarle y debilitarle en su masculinidad metafísica, como ocurre en aquellas formas de espiritualidad que se hallan dominadas por concepciones lunares y telúricas, sensual-sentimentales y democrático-igualitarias.

## EL RAYO, LA ROCA Y LA FLECHA

El significado luminoso y solar, con marcada orientación heroica y combativa, que el ave imperial adquiere en la simbología india, queda recogido en una antigua leyenda de las praderas, que resulta sumamente ilustrativa al respecto. En ella dos *pájaros del trueno,* que habitan en lo alto de las montañas —la montaña: símbolo de las trascendencias y de la elevación sagrada— solicitan la ayuda de un gran guerrero para acabar con el monstruoso dragón negro que cada cierto tiempo surge de las aguas —las aguas: símbolo del caos, del desorden de las fuerzas elementales— para devorar a sus crías. *Nuestro deber,* dicen las águilas al guerrero indio, *es luchar contra la potencia de la tinieblas.* Tras dar muerte al dragón con unas flechas radiantes que han recibido de las águilas (21), el héroe decide abandonar su vida anterior —forma alegórica para indicar la entrega a una alta vocación sacra— y dedicar por entero su existencia a *matar monstruos y asistir a los pájaros del trueno en sus combates.* A partir de entonces llevó una vida errante, *portando consigo sus flechas mágicas con las que combatir a los poderes de las tinieblas* (22). En la mitología iroquesa, *Hino,* guardián del Cielo, que defiende con sus flechas de fuego, tiene asimismo como principal auxiliadora en su lucha contra las potencias maléficas y destructivas a *Oshadagea,* el *Gran Aguila del Rocío* (23). Siempre el águila como símbolo de la luz, en cuanto fuerza activa y com-

(18) J. G. Neihardt, *Alce Negro habla,* cit., pág. 165.

(19) Ibid, pág. 14.

(20) J. Epes Brown, obr. cit., pág. 20.

(21) Recordemos que en la mitología greco-romana Júpiter recibe asimismo del águila su saeta —identificada con el rayo— con la cual vence a los gigantes; esto es, a las fuerzas elementales sublevadas contra el principio divino.

(22) H. R. Rieder, *Le folklore des Peaux-Rouges,* París, 1952, págs. 55 y sigs.

(23) *New Larousse Encyclopedia of Mythology,* London, 1975, págs. 429 y sigs.

bativa, en cuanto potencia espiritual victoriosa: el mismo significado que hizo de este animal noble por excelencia el símbolo del Imperio entre los pueblos arios del Viejo Mundo.

Significado heroico, activo, combativo y victorioso, que aparece refrendado por la asociación existente en la concepción india, según pone de relieve Schuon, entre el *pájaro del trueno* y la roca, ligada en toda tradición al simbolismo sacro de la inconmovilidad, inmutabilidad y centralidad solares (tanto el *espíritu del trueno* como la *roca,* en cuanto personificación angélica o semi-divina esta última de un aspecto cósmico de *Wakan-Tanka,* tiene su sede en Occidente, punto de origen, en la geografía sagrada piel roja de la *lluvia,* considerada como expresión de la Gracia divina) (24). Mientras, por un lado, junto a la idea de solidez, de firmeza y estabilidad espiritual (25), la roca materializa el principio celeste y luminoso —la piedra como una manifestación de la luz que desde el Cielo se proyecta sobre la Tierra hecha materia sensible (26), por otro, lleva implícito un claro significado guerrero: téngase en cuenta su resistencia a cualquier tipo de ataque y su poder ofensivo y destructivo (de la roca extrae el indio la materia para la confección de sus armas). A este respecto es conveniente subrayar la relación simbólica que la flecha —arma india por antonomaxia— presenta tanto con la roca (su fuente de origen), como con el águila (el águila, como animal que otorga la flecha, materialización del rayo) y con la luz solar (la flecha, como arma característica de los dioses de la luz; véase, en la mitología iroquesa, las *flechas de fuego* de Hino) (27).

Como en toda alta tradición de origen nórdico-boreal, el águila se presenta, pues, en la espiritualidad india como el símbolo de la acción divina sobre el mundo; de la luz que desde las alturas desciende dominadoramente sobre el hombre y la tierra; de la lucha contra el caos y las tinieblas; del combate por la afirmación del *orden* y de la *justicia* —en la más amplia, pura e íntegra acepción de esta palabra: en un sentido cósmico-espiritual, *Wakan*—, como el signo de la victoria del principio celeste y solar sobre las potencias demoníacas y tenebrosas; de la virilidad metafísica, que refleja en el plano terreno la Unidad Suprema; del supremo equilibrio, de una firmeza que tiene su fundamento en raíces divinas y eternas. Imagen viviente de la trascendencia y del

(24) F. Schuon, *The Sacred Pipe,* cit., págs. 212 y sigs.

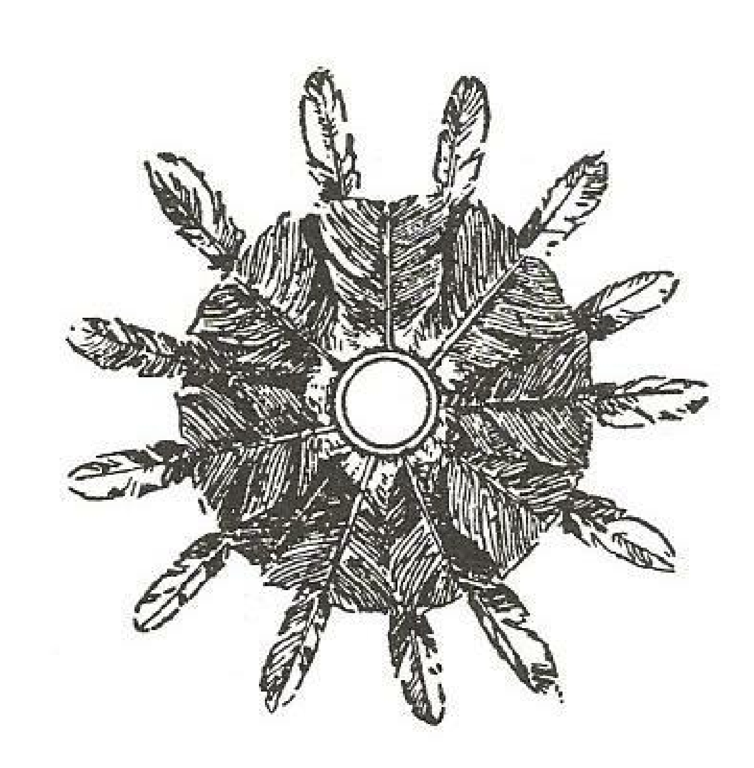
(25) Basta recordar el simbolismo de la piedra en el esoterismo mitraista y en la hermenéutica cristiana: la roca como base de la estabilidad de la Iglesia. *Tú eres Pedro y sobre esta piedra edificaré mi Iglesia, y las puertas del infierno no podrán contra ella* (Mat., 16, 18). En el rito sioux de la purificación, el hombre sentado al occidente exclama: *¡Oh piedras antiguas,* Tunkayatapaka, *ahora estáis aquí con nosotros.* Wakan-Tanka *ha creado la Tierra y os ha puesto cerca de El. Las generaciones caminarán sobre vosotras y sus pasos no vacilarán.* (*La Sacra Pipa,* cit., pág. 56).

(26) Junto a las leyendas que hablan de piedras caídas de lo alto —culto prehistórico a los *betilos* sagrados; la *Piedra Negra* de la Kaaba, en la tradición islámica, portada desde el Cielo por el ángel Yibril—, tenemos la concepción de la roca como el resultado de una *petrificación* o *cristalización* del rayo solar (en Egipto Ra se manifiesta en el obelisco pétreo guardado en el *Het Benben* del Heliópolis; especial importancia cobra asimismo el culto a las *piedras solares* en el Próximo Oriente de la Antigüedad).

(27) La flecha, señala el etnólogo Ludwig Reinhardt, es un arma típicamente solar: aparece asociada a figuras míticas de tipo solar (Apolo, Hércules, etc.), simbolizando el poder penetrante y salvador —aunque también pueda actuar destructivamente— de los rayos del Sol (*Kulturgeschichte der Menschheit,* München, 1913, pág. 655). Sobre el simbolismo solar y polar de la flecha Cf. René Guénon, *Las armas simbólicas,* en *Símbolos fundamentales de la ciencia sagrada,* Buenos Aires, 1969, págs. 156 y sigs.

poder, de un poder fulminante por su misma pureza y elevación, es signo de elevación y de esplendor sobrehumano. Es, en una palabra, la encarnación simbólica de la suprema fuerza espiritual, inconmovible e inalterable por encima de todo, sobrenatural y ultraterrena, que, proyectándose sobre el universo manifestado, actúa creadora y destructivamente a un tiempo, para plasmar la armonía cósmica (el mismo simbolismo que encarna el sol con sus rayos luminosos).

Realidad espiritual, herencia luminosa y celeste, principio viril y guerrero, forman aquí un todo compacto y unitario, que resume de modo perfecto lo que significa el *ser solar* aplicado a la realidad humana.





# homenaje a JULIUS EVOLA

## INTRODUCCION A LA OBRA DE JULIUS EVOLA

JULIUS EVOLA, nace en Roma en 1898 y muere el 11 de junio de 1974. Son setenta y seis años de vida consagrados, tras dura y sacrificada andadura ascendente, a culminar las más altas cimas de elevación y rectitud heróica. Su obra y trayectoria serán bautizadas por él mismo como "El camino del cinabrio", que arranca desde un período juvenil, necesariamente incompleto y de influencias culturales del ambiente, hasta los tiempos de mayor madurez, equilibrio y firmeza doctrinal que lo convertirán en uno de los más cualificados representantes europeos del pensamiento tradicional.

Después de haber participado en la primera guerra mundial, sus contactos con los medios artísticos le llevan a escribir "ARTE ASTRATTA" (1920), destacando en el dadaísmo . "El dadaísmo —nos dirá— no quería ser simplemente una nueva tendencia del arte de vanguardia. Defendía sobre todo una visión general de la vida cuyo impulso, hacia una liberación absoluta con el trastorno de todas las categorías lógicas, éticas y estéticas, se manifestaba en formas paradógicas y desconcertantes. Señalaba el autodisolverse del arte, en un superior estado de libertad"* O como señalara Tristán Tzara, proclamaba "lo que hay de divino en nosotros" por el "despertar de la acción antihumana".

(*) *Todas las frases entrecomilladas, salvo indicación, son citas textuales de Julius Evola.*

El período que él mismo ha dado en llamar "especulativo" estará fuertemente influenciado por Nietzsche, Michelstaedter y Weininger. Dicho período abarcará cuatro años, de 1923 a 1927, aunque algunos libros escritos en tal etapa no vieran la luz hasta 1930. De ésta época serán las siguientes obras: "SAGGI SULL'IDEALISMO MAGICO" (1925), "L'UOMO COME POTENZA" (1926), "TEORIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO" (1927), "IMPERIALISMO PAGANO" (1928) y "FENOMENOLOGIA DELL'INDIVIDUO ASSOLUTO" (1930). Alterna esta labor con la dirección de las revistas "UR", y después "KRUR".

Durante el período del "Grupo de UR", sujeto todavía a influencias idealístico-nietzschianas en unión con el tantrismo comienza a sentir la influencia de una nueva línea de pensamiento. A este respecto, se deben considerar los nombres de René Guénon, Guido de Giorgio, Herman Wirth y J.J. Bachofen.

La primera reacción de Evola, sujeto aún, como decimos, a ciertas influencias profanas y a un carácter no demasiado intelectual, frente a Guénon, aquel maestro "sin igual de nuestro tiempo, fue sobre todo negativa"; llegando incluso a escribir en la revista "Idealismo realístico" una crítica del libro que sobre el Vêdanta Guénon había escrito. Sin embargo, eliminadas las primeras desconfianzas, Evola va descubriendo en aquel pensador francés al más alto y firme exponente occidental del saber "no humano", tradi-



*Cuadro dadaista de Julius Evola. Durante su juventud manifiesta ya una abierta hostilidad frente al mundo que le ha tocado vivir, de ahí su ferviente adhesión al dadaismo.*

cional, que le fuera de tan valiosa ayuda para iniciar el descolgamiento definitivo del plano de la cultura profana y "para reconocer la futilidad de errores pasados o de bases cualesquiera del "pensamiento moderno". En Guido de Giorgio, pensador poco conocido y cuya obra literaria es más bien escasa, Evola profundizaría en el concepto de la tradición, entendida ésta, como norma de vida opuesta radicalmente a los tiempos de decadencia que definen al mundo actual. "Su indiferencia hacia el mundo moderno —ha escrito Evola— era tal que se había retirado a los montes, sentidos por aquél como su propio ambiente natural." En Herman Wirth, se delineaba el tema de una filosofía de la historia que partía de la idea de la tradición primordial nórdica. Y respecto a J.J. Bachofen, los "dos tipos fundamentales de civilización, la civilización de tipo uránico-viril y aquélla de tipo telúrico (o lunar) femenino". "En una, como principio supremo del universo, valía el elemento celeste y luminoso personificado en la divinidad masculina; en la otra dignidad, estaba el principio de la vida y de la fecundidad, personificada en la Gran Diosa, en la Gran Madre, analogamente en la divinidad de caracter femenino, telúrico, nocturno o lunar". Dando lugar a una distinción entre "la civilización de los héroes y la civilización "demétrica" (en general ginecocrática), entre los cultos olímpicos y solares y los cultos "ctonico-lunares", entre el derecho paterno y el matriarcado, entre la ética aristocrática de la diferencia y la promiscuidad panteísta y orgiástica".

Guiado por esta nueva corriente de pensamiento, da vida a una nueva publicación: "LA TORRE" (1930), que tendrá en Guido de Giorgio a uno de sus más fieles inspiradores. Con este nuevo paso, Evola abandona definitivamente "las tesis extremistas y poco meditadas del "IMPERIALISMO PAGANO", que habían influído principalmente en la línea u orientación del "Grupo de UR". "LA TORRE", por el contrario, se referirá ahora al concepto de tradición y a la civilización tradicional. "En la editorial del primer número se decía que la revista quería reunir a los pocos que eran capaces de una rebelión frente a la actual civilización", manifestando la más enérgica y "firme protesta contra la omniprevalencia insolente de la tiranía económica y social, y contra el naufragio de todo punto de vista superior en aquello más mezquinamente humano". "LA TORRE", venía indicada como el símbolo "no de un refugio o lugar de una mayor o menor mística, sino de un puesto de resistencia, de combate y de realismo superior".



*Evola, joven.*

En 1931 publica "LA TRADIZIONE ERMETICA", obra básica sobre la alquimia, y de la que existe una reciente traducción española, publicada bajo el título "La Tradición Hermética" (Eds. Martínez Roca, S.A. / Barcelona, 1975).

En 1932, "MASCHERA E VOLTO DELLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO", análisis crítico de las principales corrientes pseudo-espirituales de nuestro tiempo. Existe una versión en castellano publicada en México, 1974, por Ed. Diana, bajo el título "Máscara y rostro del espiritualismo contemporáneo".

Pese a lo que pueda creerse el conjunto de tendencias 'espiritualistas' que hoy están muy de moda, por norma, "no son el síntoma de un resurgimiento sino uno de los fenómenos que atestiguan el desfallecimiento propio de una época crepuscular". Dado el peligro de materialismo imperante han surgido formas de aparente y vaga espiritualidad, que en lugar de aliviar las tensiones humanas las agravan, que lejos de tender a la reunificación y firme fundamento de la personalidad la disocian y empobrecen, y que de cualquier modo, no aciertan a separarse radicalmente de la mentalidad moderna decadente. Así, el teosofismo, que pretendiendo ser una vía de salida semi-religiosa muy extendida, incorpora elementos claros de la mentalidad moderna como el evolucionismo, el humanitarismo e ideales de la subversión democrática; aparte de las erróneas comprensiones sobre "el karma" y la teoría de "la reencarnación". O el espiritismo, —en suma ignorancia espiritual— tomando por 'espiritus' de los muertos lo que no son, entre otras cosas, más que energías vitales, residuos anímicos desprendidos al conectar el espíritu con la vida eterna, o almas en pena destinadas a perecer por no haber sabido liberarse de lo contingente. O el psicoanálisis, como la rebeldía de lo 'inferior' de lo 'cenagoso', en auténtica subversión, frente al principio dominador y luminoso del ser. Además de lo apuntado, Evola, alude en esta obra a la antroposofía, al neomisticismo; aborda el problema del catolicismo y un posible fortalecimiento del mismo, así como otros temas como el satanismo, la "alta magia", el primitivismo, los obsesos y el superhombre.

Su obra principal data de 1934: "RIVOLTA CONTRO IL MONDO MODERNO", que es simbólicamente, como el centro del que, como rayos de una rueda, parten el resto de sus obras, particularmente, las posteriores.

"A decir verdad, el título no corresponde al contenido, porque no se trata de un libro polémico, más bien de un estudio de morfología de la civilización y de filosofía de la historia. La palabra 'rebelión' es sobre todo una consecuencia del libro más que su contenido propiamente dicho". De cualquier modo, por su contenido espiritual originario, este libro, como ha señalado J. von Kempski, "supera a nuestra época oscura e invita a la reconquista de un mundo y de una civilización de hombres no quebrados".

A diferencia de Spengler, este libro de Evola, afirma no un pluralismo (y menos aún un relativismo) de civilizaciones, sino más bien un dualismo. Así, las civilizaciones, por encima de los tiempos, de las latitudes y de los hombres que les dan vida, no son más que de dos tipos: unas civilizaciones, de orden descendente por antitradicionales sustentadas sobre principios disolventes, y otras ascendentes o tradicionales asentadas y animadas por los principios inamovibles de orden y rectitud. El libro, pues, delimitará y antepondrá las categorías de esos dos tipos de civilizaciones, esencialmente dispares en cualquier punto de la existencia a que hagan referencia; al mismo tiempo que expondrá los elementos y razones que motivan el paso de un tipo de civilización a otro. Así, como ha acontecido, el cambio de una civilización de tipo tradicional a otra de tipo antitradicional viene debido no, como se dice, al progreso y a la evolución, sino a una auténtica 'caída' o involución, ocasionada por un creciente distanciamiento del 'mundo supremo', por las destrucciones de las conexiones reales con la transcendencia, por el predominio de lo que es puramente humano y, en fin, por lo que es material y físico". Mientras que, el paso de una civilización de tipo 'moderno' o antitradicional hacia otra superior, tradicional, vendría como elevación de la más firme y auténtica reconquista espiritual y como consecuencia de la desaparición de las barreras del aislamiento individualista con todo lo que de caótico lleva esencialmente consigo ese aislamiento.

A demostrar, mediante la lectura caballeresca, la presencia en el seno del medioevo europeo de una veta de espiritualidad conectada con la tradición primordial, escribe en 1937 "IL MISTERO DEL GRAAL E LA TRADIZIONE GHIBELLINA DELL'IMPERO". Esta obra, en versión castellana, ha sido publicada por Ed. Plaza y Janés(Barcelona, 1975), bajo el título: "El misterio del Grial".

En esencia el Graal, simboliza el 'centro espiritual', el "principio de una fuerza transcendente e inmortal" unida a un estado de plenitud primordial presente en el mismo período de la 'caída", de la involución o decadencia. Por encima de lo que se pudiera creer, el Graal, lejos de cualquier simbolismo contemplativo, es el misterio de una iniciación guerrera; lo que de por sí da a esta leyenda, céltica en los orígenes, un carácter marcadamente occidental. "Es significa-




tipos la raza exterior, cuando, como por ejemplo en el caso de holandeses y escandinavos, la raza interior está gastada, apagada y descentrada.

Las ideas de Evola expuestas sobre la idea de la raza, además de suponer una importante aportación cultural y necesaria puntualización anticipada a las presuntuosas e ignorantes declaraciones de la UNESCO sobre el tema, suponen una significativa instancia antiigualitaria y antiracionalista que las mismas promueven desde un punto de vista político-social.

Ya en 1943, publica un ensayo sobre ascesis budista: "LA DOTTRINA DEL RISVEGLIO", cuya edición inglesa fue muy apreciada por la Pâli Society, conocido e ilustre instituto académico de estudios sobre el budismo de los orígenes. Un libro de tal nivel que, en seguida, entre los ambientes especializados sobre el tema, se consideró al autor como a un budista o como a un especialista del budismo, lo cual, como él mismo dijera, naturalmente no era exacto.

Respecto a los acontecimientos más señalados de su tiempo no permaneció ajeno. Así, el retorno a los principios heróicos por él propugnado, como una vía de salida ante la descendente trayectoria del mundo moderno, pronto le llevaría a observar con simpatía el fenomeno 'fascista' europeo: fervoroso movimiento juvenil y rebelde que aspiraba a encontrar formas superiores de vida, más allá de la concepción burguesa o marxista de la existencia. Evola, sin embargo, aunque italiano, nunca llegaría a adherirse personalmente al Partido Nacional Fascista de Italia, manteniendo siempre ciertas reservas. En verdad, aquel fenómeno histórico europeo, junto a virtudes positivas y verdades de valor universal más o menos latentes, portaba también elementos subversivos que sòlo una cuidada labor discriminatoria podría anular, así como potenciar lo recto y vertical del mismo. No obstante, para Evola, ésto habría de ser una labor posterior a realizar después de la guerra, una vez que las águilas hubieran reposado su vuelo victorioso. Pese a los mejores intentos, los de más valor y señorío, la victoria no se alcanzó, pero Evola, de inquebrantable voluntad, inició el trabajo que ni las estrecheces ni las dificultades propias de la derrota pudieron desviar ni romper. A poner en práctica esta idea corresponden sus obras: "ORIENTAMENTI" (1950), once directrices básicas frente a lo confuso y desviado a que puede llegar un excesivo fervor revolucionario de escasa solidez interior; "GLI UOMINI E LE ROVINE" (1953), desarrollo del opúsculo anterior; y por último, "IL FASCISMO CON NOTE SUL TERZO REICH" (1970).

Asimismo, su fuerte, alta, firme y positiva posición doctrinal le llevaría, a lo largo de su vida, a un alejamiento crítico de la propia Iglesia, leve reflejo, hoy, de aquella vigorosa institución tradicional que fue durante la Edad Media. El mismo comportamiento de la Iglesia, cada vez más tolerante con la subversión e incorporada al mundo moderno, acentuará, respecto de la postura tradicional mantenida por Evola, aun más ese alejamiento que él llevará siempre acompañado de un deseo esperanzado de rectificación que en vano esperó durante su vida.

Alternando con sus escritos y conferencias llega a conocer y trabar amistad con personalidades de su tiempo como Altheim, Clauss, Von Leers, O. Spann, el príncipe K.A. Rohan, en Bucarest conoce al por entonces menos conocido que hoy Mircea Eliade que por aquellos años treinta formaba parte del ambiente de Codreanu y había ya seguido la actividad del "Grupo de UR", al mismo tiempo conoce también a Corneliu Codreanu, de quién llegó a escribir: "recuerdo a Corneliu Codreanu, el jefe de la Guardia de Hierro rumana, como una de las figuras más puras, rectas y nobles" *(1)*, "más dignas y espiritualmente orientadas que yo había encontrado en los movimientos nacionales del tiempo". Igualmente, sus viajes por centro-europa, le llevan a tomar contacto con el Ordensburg Crössinsee, donde tiene oportunidad de dictar algunas conferencias e identificarse con aquellos jóvenes de las Schutz-Staffeln: el intento más serio y auténtico de reconquista aristocrática que haya existido en los últimos siglos de la moderna Europa.

tivo que en todos los textos, los custodios del Graal o del lugar en el cual aquél se manifiesta no sean de los sacerdotes, sino de los caballeros, de los guerreros y, además, que aquel lugar venga descrito no como un templo o una iglesia, sino como una corte o como un castillo".

El guerrero que, tras su lucha simbólica, logra abrirse paso hacia el Graal por la vía de las armas opera en sí mismo el don de aquel 'centro espiritual' siendo por ello "llamado a solventar una tarea de restauración". Con ello vuelve a reactualizarse vigorosamente el principio tradicional de unidad heróica, donde indisolublemente se unen la rectitud y santidad con la pericia y la victoriosa fortaleza combativa a través del valor: el más valiente, el mejor de entre los 'fuertes', el victorioso, es a su vez el más santo y recto de todos los caballeros, y viceversa.

En la segunda parte del libro, Evola alude a la influencia que la leyenda del Graal tuvo en diversas corrientes de pensamiento y acción tradicional, durante la Edad Media y el Renacimiento, y concretamente en la concepción gibelina del 'Imperio' (que tenía en Dante a una de sus más significadas cabezas) "en relación a su tentativa de realizar, organizar y unificar Occidente bajo el signo de un Imperio sagrado".

Su aportación al tema de la raza data de un período dilatado (1935-1943). Dedicado a un estudio concienzudo llega a superar las corrientes biológicas o materialistas que sobre raciología imperaban en su tiempo, alcanzando una alta concepción espiritual e integral sobre el tema racial. Son sus obras de estos años: "IL MITO DEL SANGUE" (1937), "SINTESI DI DOTTRINA DELLA RAZZA" (1941) —obra tenida en alta estima por Benito Mussolini y convertida en la obra oficial del racismo italiano—, y, por último, "INDIRIZZI PER UNA EDUCAZIONE RAZZIALE" (1941), básica de introducción al tema.

"El racismo —escribió Evola—, como es conocido había tenido desde el principio una parte de relieve en el nacional-socialismo", así como entre ciertos estudiosos del tema, bajo formas extremistas y primitivas. "Mientras de un lado el racismo se asoció al antisemitismo, del otro había dado lugar a tendencias 'paganas'", siendo Alfred Rosenberg el principal exponente de tales ideas.

La diferencia, pues, de éste racismo con el propugnado por Evola, era, como él mismo señalara, notabilísima. Rosenberg, en su célebre libro "El mito del siglo XX", había intentado acercarse a la tradición nórdica de los orígenes procurando una interpretación dinámica a su base racial, a varias civilizaciones y a la misma historia. "Pero todo lo dicho, en modo superficial y aproximativo y sobre todo en un conjunto adaptado a la finalidad política casi exclusivamente alemana. Faltaba pues, a Rosenberg, toda comprensión para la dimensión de la sacralidad y de la transcendencia", dando lugar por otra parte a una primitivísima polémica contra el catolicismo, la cual, no se salvaba de más de veinte argumentos de base iluminista y laica.

"En cuanto al racismo alemán de Estado, se presentó aquél como la mezcolanza de una variedad de una ideología nacionalista de fondo pangermanista e ideas de un cientifismo biológico. En orden a este último, no fue del todo injusto Trotsky cuando definió el racismo como un materialismo zoológico".

Frente a lo arriba dicho, Evola concibe la raza "en un sentido superior, es decir, como la sustancia humana más profunda y originaria. Es evidente —sigue Evola— que el concepto de la raza depende de la imágen que se tenga del hombre, y que tal imágen es la que define el nivel de cada doctrina de la raza". Así, como se ha dado a entender anteriormente, "todas las desviaciones acusadas en el racismo derivan de partir de una imágen del hombre de fondo materialista, que se adolece del cientifismo y del naturalismo. Por el contrario la conclusión básica de mi formulación —expone el pensador italiano— arranca de la concepción tradicional que reconoce en el hombre un ser compuesto de tres elementos: el cuerpo, el alma y el espíritu. Una teoría de la raza debía por lo dicho considerar todos y cada uno de los tres elementos, por consiguiente distinguir una raza del cuerpo, una raza del alma y una raza del espíritu. La pureza racial se tiene cuando las tres razas concuerdan, están en armonía: la una expresándose a través de la otra", aunque hoy esto no se verifica, dada la decadencia imperante, más que en rarísimos casos.

En correspondencia a las tres componentes se debería por tanto formular un racismo de primero, de segundo y de tercer grado. Y de acuerdo a la jerarquía existente de derecho, entre los componentes del hombre, derivar, en vía de principio, la preeminencia de una raza interior, entendida como 'estilo', como "modo de ser y de definirise ante todo de sí y por sí", respecto de otra exterior, solamente biológica. Lo que obligaba y obliga aún hoy a "una profunda revisión de todas las miras del racismo cientifista y materialista e incluso del dominio de la genética y de la teoría de la herencia". De esta forma se respondía al fetichismo de la pureza racial entendida en términos exclusivamente físicos: nada significa que pueda permanecer pura en diversos

En Viena, en el año 1945, poco antes de la entrada de los aliados, fiel siempre a su lema: "no esquivar, sino buscar los peligros" (no acudía a los refugios) es víctima de un bombardeo que le ocasiona la parálisis de las extremidades inferiores.

Reiniciada su actividad con "ORIENTAMENTI", en 1950, es arrestado y llevado a juicio como pensador antidemocrático, en parte por haber escrito el opúsculo antes citado, por haber alentado y colaborado con la revista 'Imperium' que llevó a cabo su primera edición y por el hecho de ser considerado el 'maestro' de cierto sector juvenil inconformista con el sistema cultural imperante en el mundo moderno. Evola ante esto, sin regatear la altura de sus ideas con vagos intentos defensivos, llega a insinuar, incluso a indicar, a la corte que si lo que se quería juzgar era la doctrina del Estado expuesta y mantenida por él, debían estar también entre los acusados Platón, Metternich, Bismark, Dante..., es decir, toda una tradición cultural. En relación con este insignificante incidente, Evola elabora "L'AUTODIFESA", uno de sus escritos más breves, pero al mismo tiempo fundamental para comprender su trayectoria doctrinal.

Las alusiones que Evola, a lo largo de su obra, viene haciendo a diversos aspectos de una concepción de la existencia esencialmente opuesta a la que hoy impera, no podía dejar pasar un problema como el sexo, verdadera obsesión para gran parte de nuestros contemporaneos. De ahí que en, 1958, escribiera "METAFISICA DEL SESSO", su obra más importante de la segunda postguerra.

"METAFISICA DEL SESSO" viene a superar, haciendo referencia a los principios tradicionales, las formas más primitivas, degradantes e incluso morbosas, que sobre el sexo existen: desde las concepciones meramente antropológicas, biológicas, sociológicas, eugenésicas y psicoanalíticas, hasta aquéllas que lo consideran en sus diversas comprensiones ideológicas como algo pecaminoso y demoníaco. El sexo: "la más grande fuerza mágica de la naturaleza", se reconduce, por el contrario, en esta obra a su puro y recto sentido; llevándolo a una 'reconciliación' con el espíritu.

"En esta obra-escribe Evola-el término 'metafísica' viene usado en un doble sentido. El primero es aquél corriente en filosofía, donde por 'metafísica' se entiende generalmente la indagación de los significados últimos. El segundo es aquél casi literal, que puede referirse al dicho ' lo que va más alla de lo físico ' en el presente caso en el sexo y en las experiencias del sexo".



***El "fascismo" junto a posibilidades latentes de carácter positivo, portaba también en su seno lastres negativos propios de la mentalidad moderna que precisaban ser superados.***

En fondo último, el impulso del 'eros' es un incitar al despertar de la reintegración y de la reunificación del hombre: "es el esfuerzo metafísico de superar el estado del individuo escindido y condicionado y de establecer la unidad absoluta y primordial del ser. A tal suerte, la sustancia primaria del 'eros' es una especial forma de gozo hiperfísico (que no excluye el autocontrol y lo incondicionado) análogo a todos los otros que el mundo antiguo consideró como posibles vías hacia una experiencia suprasensible". El sexo readquiere, por tanto, bajo esta visión una transcedencia muy superior a un mero instinto animalesco de reproducción, que, aun significativo, es una de sus facetas menos importantes. Supone estar en posesión de una potencia creadora de índole interior en su más alta y suprema comprensión espiritual.

Por contrapartida, en el mundo de hoy, en su concepción escindida, profana y desacralizada de

la existencia, la persona está sujeta y condenada a una comprensión del sexo limitada, que no ve más allá de la propia avidez, ansia, deseo de simple placer, instinto genesíaco; en suma, sexualidad animal. Bajo la concepción moderna, el sexo, lejos de liberar se convierte en una auténtica fuerza destructiva del ser que degrada, envanece, aniquila y esclaviza.

De 1961 es la obra "CAVALCARE LA TIGRE": orientaciones existenciales para una época de disolución. En este libro, el último verdaderamente de su obra, Evola pretende ayudar a los que, habiendo seguido su corriente tradicional, se enfrentan al mundo moderno por los caminos hostiles de la acción.

Muchos son los ingenuos que, pretendiendo cambiar el signo de la actual civilización, se esfuerzan en combatirla para poder transformarla en su propio seno; lo cual, es esencialmente imposible. El mal, en sí mismo, no puede transformarse en bien. Para llegar a la rectitud, a conectar con formas superiores de existencia, debe uno primero desprenderse de los vínculos que tenga contraídos con la realidad, en este caso decadente, que quiere combatir. A toda vinculación con lo superior es preciso precederla de una auténtica ruptura. Esto ya, de por sí, es el comienzo de toda auténtica revolución interior.

Evola, sin embargo, no entenderá aquí por ruptura una simple actitud exterior. La ruptura preconizada por Evola es aquella propia del héroe mítico que va ganando la vida eterna permaneciendo físicamente en los 'infiernos' y luchando frente a las tendencias 'infernales', dispuesto a afrontarlas sin ceder interiormente. A esto es lo que Evola llama simbolicamente "Cabalgar el tigre".

"CAVALCARE LA TIGRE" es la obra de "negación del mundo y de los valores existentes" que devuelve a Evola a su "punto de origen" juvenil, cargado de un impulso profundo de salida —aun cuando no siempre consciente— hasta el punto cero propio del dadaísmo, tal y como el mismo había interpretado y vivido: es el ciclo de la propia obra que se cierra. El libro posterior, titulado "L'ARCO E LA CLAVA" (1968), no será un nuevo libro propiamente dicho ya que recogerá, por temas, diversos artículos publicados en varias revistas durante su vida. Asimismo, "IL CAMMINO DEL CINABRO", que termina en 1972, no es tampoco otro nuevo libro, sino, como él mismo ha dejado escrito, una guía para caminar, entender y comprender sus obras (que a nosotros de tanta utilidad nos ha servido para esta introducción), así como el resumen de una vida consagrada a desligarse de lo contingente e individual para vincularse a lo transcendente.

Tras dos años de las últimas lineas de "IL CAMMINO DEL CINABRO", en 1974, ya en su lecho de muerte, pide que le pongan a pie firme —en la postura simbólica del guerrero que fue durante toda su vida—, como si intuyera su último instante, fiel a su norma de vida: "una única cosa se debe tener presente, mantenerse en pie ante un mundo de ruinas". Así, dejaría de existir físicamente el 11 de junio. Días después de este hecho, incondicionales y fieles amigos, tras algunas vicisitudes, incineran a Julius Evola en orden a su voluntad. Posteriormente, recogidas sus cenizas, dos jóvenes montañeros escalan el monte Rosa, en el norte de Italia, y haciendo un hoyo profundo en un glaciar depositan la urna conteniendo las cenizas. Evola, hoy, incorporado al reino de lo "celeste", está presente.

Sus habitaciones, del Corso Vittorio Emanuele 197, en Roma, que cuando viejo y enfermo se veían llenas de jóvenes que acudían a hacerle compañía y a escuchar su palabra, son hoy, intactas, el lugar fijo de peregrinación de los que, luchadores en este mundo hacia la conquista 'del otro', quedaron y quedan vivamente impresionados por la obra del héroe; la cual, hoy, desde Italia, se ha extendido a Francia y Canadá donde actualmente existen centros destinados a velar y difundir su pensamiento. Pronto, quizás, también España e Iberoamérica se incorporen a esta tarea necesaria en estos tiempos sujetos a la agitación y a la disolución.

*— O —*

Si de Evola tuvieramos que sintetizar su personalidad, diríamos de él que no es ninguna 'genialidad', que no es ningún 'pensador a lo moderno'. "Lejos de exponer teorias propias, ha sabido hacerse eco de una realidad que va mucho más allá de su contingente y condicionada individualidad" *(2)*. Lejos de destacar e 'inventar' su propio sistema filosófico al que, como otros, pudiera haberle colocado su nombre, Evola no buscará más que poner de relieve las verdades de siempre, de esencia metafísica. Su constante y línea maestra vendrán fijadas, por tanto, por un retorno a esos principios de valor universal.

De las dos grandes vías de aproximación hacia aquella realidad suprahumana: la contemplación y la acción, Evola escogerá la segunda en su versión heróica, guerrera. Evola, pues, es un Kshatriya del siglo XX, un guerrero que entiende el combate, más allá del mero sentido profano, en su auténtico contenido tradicional de vía o




camino simbólico de elevación y conquista espiritual hacia la reintegración de la personalidad(3).

El héroe, como ser simbólico, en su lucha física y frente a lo exterior, no muestra más que su duro y pesaroso combate interior frente a las propias tendencias oscuras e inferiores; las cuales, deben ser dominadas recta y equilibradamente para poder así alcanzar la más auténtica y elevada Patria: la del espíritu. Patria a la que sólo los Señores, esto es, los que portan victoria, pueden llegar y frente a la que no pueden prevalecer 'declaraciones de derechos', deseos malsanos por la perversión; la tiranía de la mediocre y titánica intelectualidad moderna; ó anhelos sentimentales provistos de alas de cera, que tan solo pueden remontarse hasta los niveles donde los rayos del sol las deshacen provocando la caida de quién no debió despegar sin la luz verdadera.

Es así —tal y como Evola enseña— cómo el héroe moderno librado de cadenas, tras su revolución interior, como hombre nuevo, puede iniciar y proseguir la lucha cual brazo armado de la Idea en el minoritario ejército heróico del mundo 'celeste', frente al mundo del caos y de tinieblas; como soldado del mundo de la tradición frente al mundo de la antitradición sin fronteras.

**ISIDRO PALACIOS**

**NOTAS**

*(1) "Il mio incontro con Corneliu Codreanu", Julius Evola. Revista "Civiltà", núm. 2, Septiembre-Octubre 1973.*

*(2) "La desaparición de un gran maestro: Julius Evola", Antonio Medrano. Revista del Círculo Español de Amigos de Europa, núm. 54, Septiembre 1974.*

*(3) La idea de la personalidad en todo el pensamiento tradicional es algo más que una simple palabra y que no todo hombre merece. Evola, la ha sintetizado en las siguientes notas esenciales: "unidad interior, propio dominio, poder de presencia clara en si misma, visión transparente y acción autónoma". (Mascara y rostro del espiritualismo contemporaneo", J. Evola. Ed. Diana, México-1974).*

# JULIUS EVOLA DESDE EL TRADICIONALISMO HISPANICO

Francisco Elias de Tejada

*La primera edición del presente artículo fue publicada en la revista italiana "Arthos", núms. 4-5. En esta segunda edición, ofrecemos a nuestros lectores una nueva versión revisada por su autor.*

## 1. PUNTUALIZACION SOBRE EL TRADICIONALISMO HISPANICO

Después de años, demasiados años, de inmerecido silencio alrededor de la persona y de la obra de Julius Evola, desde 1968, esto es en el umbral de sus setenta años, comienza a ser personaje en el mundo de los saberes, especialmente dentro de la línea conocida como "Tradicionalismo". Desde el cuarto decenio de nuestro siglo, es el representante de cierto movimiento ideológico introducido en Italia, no hace más de cuarenta años, orientado sobre la mágica e incitadora palabra Tradición. Novedad por él en Italia introducida hace breves lustros, pero que en tierras hispánicas, constituye la razón de ser y el impulso de muchos millares de hombres que, al servicio de la Tradición, lidiaron batallas con armas y con plumas en los campos de combate de la milicia bélica y del pensamiento luchador: los carlistas españoles. Por ello me parece no sería empresa del todo inútil el que yo, carlista hispánico y por ende tradicionalista verdadero, me acerque a la figura eximia de Julius Evola con todo el respeto que su alteza excepcional merece, mas también sin ceder ni un ápice de lo que deba analizar en son de crítica o en loas de elogio sobre el conjunto de su obra.

Válgame por título menor, subyacente al de la intransigencia doctrinal de mi Carlismo férvidamente militante, haber sido hasta ahora, cual puntualizó Gabriele Fergola en su estudio sobre *Evola e il tradizionalismo spagnolo,* el único estudioso en lengua castellana que se haya hecho eco de la ingente personalidad de Evola (1). En efecto, en el prólogo acerca de "La Tradizione italiana" antepuesto a la edición toscana de mi obra *La monarchia tradizionale,* reconocí el valor de la que llamé "portentosa costruzion" evoliana y le discerní el título de "grand maestro"; sin dejar de ocultar por ello las reservas que su obra merece a un auténtico tradicionalista hispánico, tal como lo somos los carlistas (2). Tal vez el minucioso cuidado con que suelo seguir la cultura italiana, cuidado en verdad no común aquí en nuestro siglo, así como los errores de perspectiva que, incluso entre los más eruditos, ofrece el panorama hispano presente a los observadores de más allá de las fronteras, haya motivado que pueda ver claro lo que desde tierras italianas no se mira con rigor bastante: el hecho de que muchos de los caracterizados por Gabriele Fergola como auténticos tradicionalistas, no lo sean en verdad, aunque pueda parecer que en algunas ocasiones juegan al amparo de esta palabra santa, detrás de la cual es inexacto cobijarlos.

De ahí que al acercarme ahora a Julius Evola desde el Tradicionalismo español, deba comenzar por rechazar la visión que del Tradicionalismo hispánico ofrece Fergola en su antes citado y meritorio estudio. Para Fergola, por ejemplo, son tradicionalistas hispánicos Juan Donoso Cortés, Jaime Balmes, Marcelino Menéndez y Pelayo, Ramiro de Maeztu o, entre los vivos, Vicente Marrero Suárez. En la lista por Fergola confeccionada solamente añade Juan Vázquez de Mella, ignorando Magín Ferrer, Gabino Tejado, los dos Nocedal, Antonio Aparisi y Guijarro o Enrique Gil y Robles; o, entre los vivos, Francisco Puy Muñoz, Rafael Gambra, Manuel Fernández Escalante, Wladimiro Lamsdorf-Galagane, Antonio Pérez Luño, José Iturmendi o Joaquín García de la Concha, por reducir a pocos nombres una lista que sería larguísima. Porque Jaime Balmes no tiene nada de tradicionalista, sino que, por el contrario, es el anticipo en un siglo a la democracia cristiana servilmente vaticanista que hoy por desgracia padecemos. Porque Juan Donoso Cortés no fue jamás teórico de la Tradición, sino de las dictaduras de urgencia, remedios transitorios para salir de una crisis, nunca sana y serena Tradición. Porque Menéndez y Pelayo desentierra textos tradicionales en la literatura, más sin la menor intención de considerarlos desde el punto de mira del pensamiento político. Porque Ramiro de Maeztu llega al Tradicionalismo por caminos anglosajones, ignorando el valor de la legitimidad que es signo insoslayable para delimitar la Tradición auténtica. Y en cuanto a Vicente Marrero, viejo y queridísimo amigo, en tal grado ligado a mí que fui yo quien apadriné académicamente su tesis doctoral sobre el padre Santiago Ramírez, maneja criterios que no tienen nada que ver con la dimensión auténtica de la Tradición española. En España no hay más Tradicionalismo que el Carlismo, en sus gestas y con sus pensadores a lo largo de los últimos dos siglos. Presentar el panorama tradicionalista español al modo en que lo hace Fergola, es crear confusionismos entre los lectores italianos, confusionismos que parece necesario aclarar antes de enfocar a Julius Evola desde el Tradicionalismo español.

Puesto que nuestra única Tradición verdadera es el Carlismo causa maravilla cómo Fergola pudo caer en yerro semejante al antes indicado, cuando hace constar sin embargo lo que sigue: "El discurrir del Tradicionalismo español es diverso" al de los planteamientos de Evola, en cuanto fundamenta sus raíces en una Tradición aún viva y operante, por lo menos en algunas regiones de España, como en el caso de Navarra. En un cierto sentido podríamos decir que Evola no ha sido traducido hasta ahora al castellano porque los españoles no tenían necesidad de él. No existía un vacío que llenar ni histórica ni sobre todo culturalmente" (3).

Pues si no había vacío que llenar es porque lo llenó el Carlismo. No lo llenaron ni Balmes, ni Donoso, ni Menéndez y Pelayo, ni Maeztu, ni Marrero. Porque ni ellos entendieron lo que el mismo Fergola estima ser el contenido de la Tradición, como por ejemplo los "Fueros", ni tuvieron ninguna relación con la dinastía legítima que desde Carlos V hasta Alfonso Carlos I abanderaron las libertades concretas contra la libertad abstracta de la revolución. Si en España el Tradicionalismo constituye toda una escuela, si las ideas tradicionalistas "son una realidad todavía concreta e históricamente operante" (4) es gracias al Carlismo, no a los generalillos liberaloides y dictatoriales ensalzados fugazmente por Donoso, ni al retrasado y absurdo güelfismo de Jaime Balmes, ni al remedo de "L'Action française" que fue la Acción Española de Ramiro de Maeztu. De suerte que cuando algún carlista unióse a la dinastía usurpadora que va desde la llamada Isabel II al llamado Alfonso XIII, deja de ser tradicionalista sin más; Alejandro Pidal en los finales del siglo XIX o los burgueses capitalistas con ánimo de mercaderes como Antonio Oriol en nuestros días; aquél entrando en un partido político, el conservador, mientras la Tradición española rechaza los partidos políticos; éste

implantando la ruptura legal de la unidad católica, siendo así que la unidad católica es el primero de los lemas de la Tradición hispana.

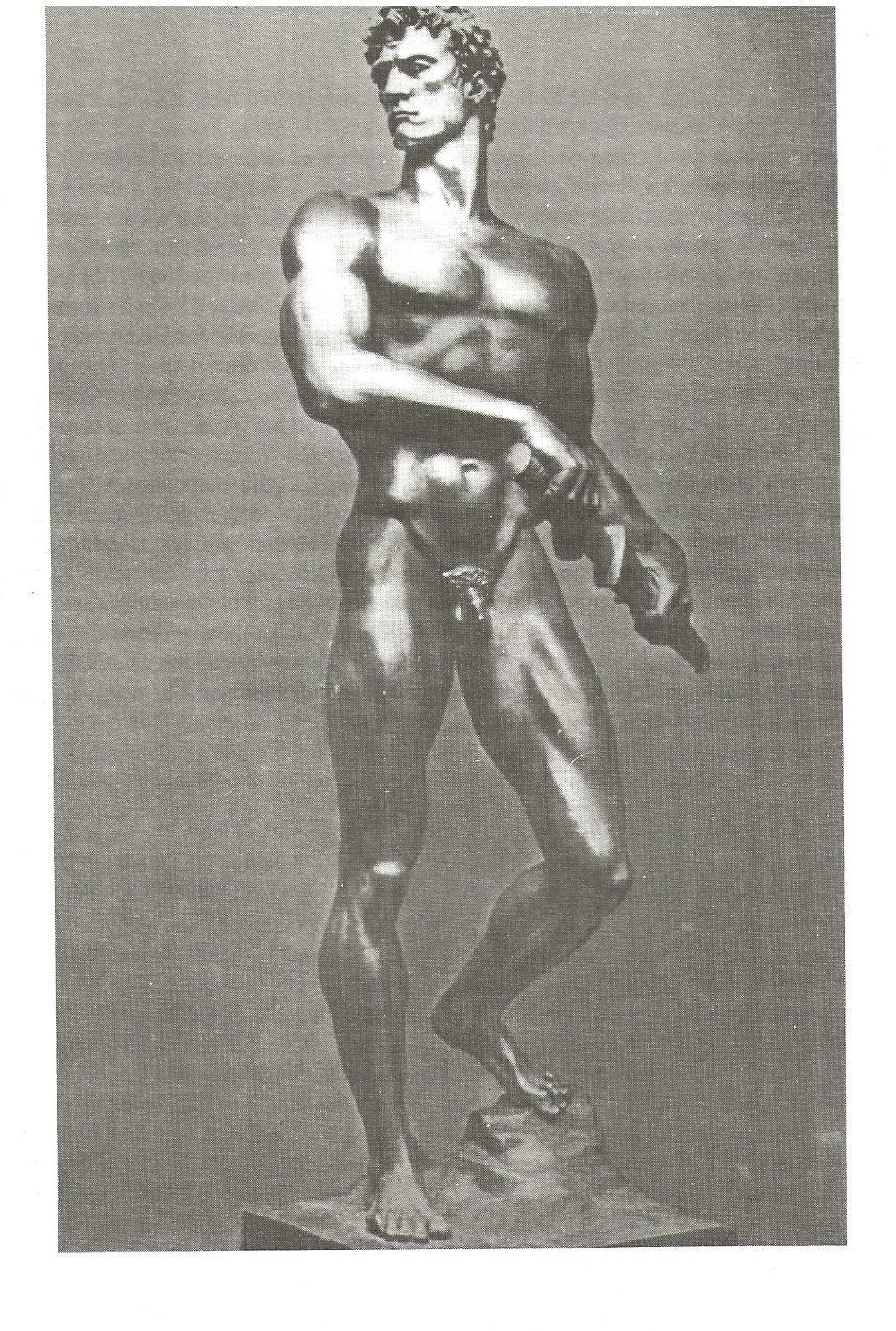
Rectificaciones necesarias para que el lector comprenda desde qué criterios enfrentamos la figura de Julius Evola en el presente estudio. A las que hay que añadir otra puntualización ante otro error no menos grave de Gabriele Fergola: el de achacarme a mí —y en consecuencia al Carlismo que aquí y ahora ideológicamente represento— de ser "de orientación católica *se non addirittura guelfo*" (5). Porque los carlistas cobramos nuestra razón de ser en abanderar la continuidad de Felipe II, de Trento y de la Contrarreforma. Es ahí donde reside la última raíz de nuestras ideas, servidas con lealtad de hidalgos. Los reyes legítimos que acaudillaron la Tradición en el siglo XIX valen en la medida en que prolongan a los Reyes de las Españas áureas, los que fueron más papistas que los papas cuando, contra los errores de los papas, era preciso defender la Cristiandad. El rey de Nápoles Carlos emperador V encerrando al papa Clemente en Sant' Angelo o el rey sardo Felipe II encarcelando obispos en Nápoles, son nuestros modelos de católicos, al servicio de Dios incluso cuando los papas actuaban políticamente en contra de los intereses universales del reinado universal de Jesucristo. En lo de meter políticamente a papas en cintura nadie aventajó a nuestros reyes comunes de las dos penínsulas. Somos católicos pero no vaticanistas. Es la radical distinción entre nuestro catolicismo y los nuevos güelfos de las presentes democracias cristianas.

Después de estas precisiones el lector verá si entendemos o no la magna obra de Julius Evola.

## 2. UN KSHASTRIYA DE OCCIDENTE

Julius Evola está por encima de su tiempo y de sus contemporáneos. Nacido el 19 de mayo de 1898, vive ahora ya la vida de los inmortales. Ha despreciado aquello que forma el entramado de la existencia de los seres vulgares: los títulos universitarios, la familia, las satisfacciones de la estima intelectual por parte de otros. Cuando Gaspare Canizzo le comunica haberse ocupado de él Enrico Crispotti en *Il mito della macchina ed altri temi del futurismo,* ni siquiera por curiosidad procuró enterarse de los elogios que le tributaban (6). Vivió solitario en su condición de "barone", por encima de las pasiones y de los juicios de sus contemporáneos. Fue el "irreductible aristocrático" que de él dijera Sigfrido Bartolini (7), a la madera de las aristocracias del espíritu. Ni le interesa tener o no séquito de discípulos, ni busca ser jefe de escuela, certifican Giovanni Volpe (8) y Adriano Romualdi (9). Y es que su férrea disciplina moral le colocó por encima de los halagos igual que fue inasequible a los desprecios. Vivió su vida terrena con la serenidad incomparable de las montañas calladas por inaccesibles, nunca holladas por pies de seres vivos. Fue la majestad encarnada en carne y huesos.

Por eso cualquier valoración ha de hacerse sobre sus ideas y sobre su obra, nunca sobre su persona. Porque los juicios adversos o laudatorios le dejarían inmutable, encerrado en la granítica soledad en que encarceló voluntariamente su existencia. El hombre Julius Evola fue un enigma; yo no sé si santo, pero sí sacro. Con esa sacralidad tremenda con que los pueblos religiosos han orlado a los seres superiores, a los hombres que son más que hombres, a la mayestática excepcionalidad de las figuras incomprensibles. Julius Evola está más allá de lo usual, de lo ordinario, del choque menudo de las cosas cotidianas. Se parapetó detrás de sus libros con la intencionada actitud de diluir su personalidad en el sistema de sus ideas, a fin de que su persona permaneciera seductoramente protegida por el misterio. Por ese misterio que fue desde siempre el testimonio de lo sacro.



Y, sin embargo, y por valernos de comparaciones que le fueron gratas, no es su espíritu el del brahmán divino, compañero hermanado de los dioses en la vivencia de la divinidad entrañada en la carne y en la sangre. Porque su temperamento le empujó más a la acción de los kshatriyas que a la encarnación kármica de lo divino. Su karma propio es el "karma-marga", literalmente la vía de las obras. Lo que logró, y nadie sabrá nunca aquello que Evola logró, hízolo por los senderos del trabajo que debe ser hecho, del "kartavyainkarma", ya que nada le vino regalado sin esfuerzo. No me parece

del todo exacto el juicio de Boris de Rachewitz en *Uno kshatriya nell'Età del Lupo,* cuando atribuye a su condición de kshatriya la rigurosa superioridad de su tajante indiferencia, cuando expresa de Evola que "revive su naturaleza de kshatriya que rehúye todo compromiso, así como su total indiferencia ante los confrontamientos de cualquier juicio humano" (10). Porque cuando él mismo se autodefine como kshatriya en la autobiografía intelectual que es *Il cammino del cinabro* tiene buen cuidado en recalcar que con ello quiere decir saberse no brahmán: "La segunda disposición se podría llamar –para usar un término hindú– de kshatriya. Esta palabra en la India ha designado a un tipo humano inclinado a la acción y a la afirmación, "guerrero" en sentido lato, opuesto al tipo religioso, sacerdotal o contemplativo del brahman. También ésta ha sido mi orientación, aunque sólo se precisó en su modo justo poco a poco" (11).

Acción, pues, no contemplación. El desprecio a los demás no es apegamiento en la quietud de lo divino, sino impulso férvido y activo hacia lo divino. Su impasibilidad respecto a los otros es temblor de actividades dentro de sí mismo. El mismo lo consignará en *Il cammino del cinabro* al referirse a "mi disposición personal de kshatriya, que me impulsaba a hacer lo que debía ser hecho sin ser determinado por la idea del éxito o del fracaso" (12). Y más adelante cuando advierta que en su condición de kshatriya le empujaba a actuar en modo "de hacer valer en el dominio de la acción" (13). Julius Evola obra para dejar huella en los demás, aunque le tengan sin cuidado los resultados de su quehacer. El no es el contemplativo mudo en el éxtasis de la contemplación de lo divino; es el soldado que pelea la batalla de lo sangrado, en un mundo desacralizado. Pero que pelea siempre. Por más que parezca que su espléndido aislamiento no tenga interés en la proyección de su mensaje. Porque él ha nacido para ser portador de ese mensaje.

En términos yoga diríamos que es un "siddha", superior a los dioses y a los hombres; o por lo menos un "vira", en la acepción que este vocablo tiene en el tantrismo de la mano izquierda, o sea el kshatriya caracterizado por su arrojo, su audacia, su superioridad inmarcesible. Es en esa acepción como hay que definirle. De otro modo la personalidad de Julius Evola sería desconcertante. Y lo primero que hay que averiguar de un personaje cuyas obras se estudian es lo que tal sujeto sea en la realidad.

El hecho es que Evola no menosprecia al mundo; quiere dominarlo. Quizá el mejor retrato suyo se encuentra en algunos de sus versos, simbólicos con el simbolismo sexual del Oriente indio en donde tomó las directrices fundamentales de su acción, de su pensamiento y de su vida. En la acción, toda acción, que es la obra de Julius Evola, procura dominar al mundo en la actitud de vencerlo. En el poema titulado *Astrid* no se contenta con la contemplación de lo femenino cual belleza inerte, por el contrario, muy a lo tántrico, lo sacraliza mediante la posesión de Astrid, la cual en ese instante encarna la sublimación de lo femenino entero y eterno. Evola ante el mundo es el poeta delante de Astrid. Y todo Evola está en la posesión sacramental de la mujer sobre el horizonte negro y amarillo de la ciudad confusa:

"Etiez-vous Astrid?
Vous aviez arreté votre voiture que à l'interieur l'ovate
étouffante du santal grisait
dans une banlieu morne sous une pluie lente
les chariots de charbon passaient
le brouillard confondait les distances et les solitudes et
les mélancolies en un rythme jaunâutre.
Et vous aviez brisé le sortilége

votre regard ambigu
tourbillon
la transparence vertigineuse de vos bas
l'écume des dentelles
vos jambes qui s'écartaient lumineusement
l'idole renversé et ouvert
mon être abimé en vous
englué dans une obscurité ardente
sans fin
votre cri bref
dilatation vert
dissolution.
Etiez-vous Astrid? Astrid au front haut blanc
sceau de domination qui se découpe sur l'énorme ville
noire et basse
sur la grande plaque du zinc du ciel" (14).

Tales versos, escritos en plena juventud, no son lo que en el yoga dícese el deseo sin control ni freno, no es el "ragaklesha". Es el "maithuna" según la condición superior del "vira", es la sacralización universal de las cosas merced al uso tal como sólo cabe a los iniciados. La actitud de Evola ante el mundo, las peculiaridades de su conducta extraordinaria a los ojos del vulgo, su sosiego y su desprendimiento, están contenidos en el poema juvenil a Astrid. En estos versos pertenece, aun siendo vástago del siglo XX, a la raza que en los orígenes poseyó una espiritualidad transcendente, por ello considerada en plano similar al de los dioses, de la que nos habla en *Il misterio del Graal* (15). A esto se debe que él pueda observar la sociedad contemporánea desde lo alto y considerar su ciclo presente en el momento de la disolución postrera; por eso puede enarbolar su fórmula salvadora estimando que, una vez consumado el ciclo en el que vivimos, las fuerzas eternas de la "Shakti" o energía creadora del universo, podrán ganar el paso al siguiente ciclo cósmico a través de estos hombres superiores. Como lo es, o cree serlo, Julius Evola.

## 3. COINCIDENCIAS

Desde semejantes sagradas cimas Evola construye su metafísica como él dice, o su filosofía como diría yo, de la historia. Tema de su libro fundamental, de la *Rivolta contro el mondo moderno,* elaborada siguiendo la doctrina de las cuatro edades, a partir de un tiempo de los dioses, tiempo metafísico más que propiamente histórico, en el cual seres sobrehumanos encarnaban una realidad en la que se fundían la vida y lo que está más allá de la vida; tiempo en el cual fue elaborado un código de normas, un sistema de poder político y un conjunto de saberes, en los que Evola coloca la Tradición.

No se trata, bien entendido, de la prehistoria, tal cual es definida por los historiadores; ni del modo de vivir de los actuales primitivos. No es la prehistoria, porque esa sociedad maravillosa se da en un tiempo y en un espacio cualitativos, más metahistóricos que prehistóricos o protohistóricos. Ni cabe colegiarla del tipo de vida ni de la mentalidad de los pueblos infracivilizados del presente, porque lo que estos pueblos practican son degeneraciones de formas superiores, no modos de vivir precivilizados (16).

Desde la altura de esta sociedad perfecta, Evola formula la crítica del mundo en que vivimos con agudeza suma en alarde de perspicacia al que hay que rendir los aplausos más fervientes. Para Evola vivimos la cuarta etapa de la decadencia. Tras las edades del oro, de la plata y del acero, estamos en la edad del lobo de las sagas nórdicas, la edad obscura o "kali-yuga" de los hindúes, la edad del hierro de las enseñanzas iránicas, la edad del barro de la profecía de Daniel. Al tiempo metafísico de los dioses han ido sucediendo las etapas de los sacerdotes y de los héroes, hasta llegar a la de los mercaderes con el "Tiers état" triunfante en 1789 y a la de los proletarios con el comunismo en 1917. Es la casta de los sudra la que se apresta a suceder a los vasiya, una vez derrocados kshatriyas y brahmanes. En el libro titulado *Cavalcare la tigre* Evola ha analizado con sabia profundidad cada uno de los factores que han ido destruyendo los valores antiguos, las tradiciones de los pueblos. No es aquí la ocasión de repetir sus críticas maestras, el encadenamiento ejemplar de los conceptos, ni la acerada penetración con que rebate las temáticas estúpidas del progresismo, del liberalismo y de la democracia, la crisis de la familia, la profanación de los tronos, la progresiva desacralización del universo, la insegura falsía de la ciencia matematizada, el materialista primado de la economía, los fracasos de los gobernantes que pudieron ser tradicionalistas y no supieron serlo. En este terreno crítico hay que suscribir lo que Evola dice y si acaso cupiera objetarle desde las tiendas ideológicas del Tradicionalismo hispánico, sería remachar aún más apretadamente algunos puntos suyos.

Es tanta la coincidencia en los criterios que no me resisto a transcribir su crítica de la política cultural fascista, para que los lectores españoles vean retratada la situación nuestra y puedan explicarse cómo ha sido posible que Franco haya perdido la guerra intelectual a pesar de haber ganado las batallas de la guerra armada. Lo que Evola escribe del Benito Mussolini de los años treinta vale a la letra para la España nacida —y culturalmente abortada— del 18 de Julio. Mas en el campo de la cultura en sentido propio la "revolución" fue una broma. Para poder representar a la "cultura fascista" lo esencial era estar inscrito en el partido y tributar un homenaje formal y conformista al Duce. El resto, era más o menos indiferente... En lugar de partir desde el punto cero, en vez de no respetar famas y nombres hechos, en vez de sujetar a una revisión radical todo, el fascismo tuvo la ambición de provinciano y del "parvenu" de cosechar en torno a sí a los "exponentes de la cultura" burguesa existente, siempre que hubieran pagado el óbolo de aquella adhesión formal e irrelevante al régimen, como he dicho. Y así se dio el espectáculo desolador de una Academia de Italia cuyos miembros, en gran parte eran agnósticos o antifascistas en cuanto a orientación interna: esto es válido incluso para muchos hombres dignos de mérito para los institutos de cultura fascista y para la gran prensa. Así nada sorprende el hecho de reencontrar no pocos de estos señores que han cambiado de chaqueta en la Italia democrática y antifascista de la segunda postguerra" (17).

Por encima de las inevitables discrepancias doctrinales, dados los puntos de partida de que arranca Evola de un lado, y nosotros, los tradicionalistas hispánicos, de otro, la coincidencia con Evola en la repulsa al mundo moderno es completa; así como constituye motivo de gratitud perenne su profundísima indagación certera. En este horizonte negro de traiciones intelectuales, tan patente en Italia cuanto en España, Evola es el hidalgo nobilísimo que combate codo con codo en la gigantesca hazaña de impedir las nefastas consecuencias de la vileza burguesa y de la cobardía degenerada que hoy son símbolos del Occidente decaído.

Hechos estos altísimos elogios a la figura de Evola, capitán intelectual aunque él desdeñara serlo, llega la ocasión de señalar las divergencias. En la esperanza de que

sirvan de base para el comienzo de un diálogo fecundo con sus discípulos, punto de partida para una acción conjunta de todos cuantos estamos empeñados en la lucha contra las diabólicas fuerzas obscuras que en la Iglesia Católica primero, en los pueblos del Occidente luego, están destruyendo el sentido tradicional de la existencia. Con este afán escribo las presentes líneas: con el deseo de la unidad en la acción. Por lo cual las puntualizaciones que siguen únicamente valen en la medida en que permitan una aclaración de posturas, a fin de que cada uno de nosotros emprenda el diálogo desde posiciones claras; un diálogo que lleve a la hermandad que mi corazón anhela con todas las fuerzas de que soy capaz.

## 4. OBSERVACIONES: *a)* el concepto de lo divino

El pensamiento tradicionalista hispánico parte del dualismo entre el Creador y la criatura, junto con la existencia de normas por Dios establecidas a las que el hombre ha de sujetar su conducta terrena. Lo religioso ata, religa, sujeta al yo humano en la dimensión transcendente de otro Yo divino, con arreglo a un proceso lógico en el que no cabe la arbitrariedad de Dios, porque la arbitrariedad de Dios sería un capricho, una imperfección inconcebible. Ese Dios descendió a la Tierra en la segunda Persona de la Santísima Trinidad para implantar una doctrina: la de la libertad forzosa del ser humano, acercando a los hombres por el principio del amor. Más bien entendido que no según compromisos ni acomodos. Cristo quiso una religiosidad tajante, inconmovible, viril, recia. "No creáis que vine a traer paz sobre la Tierra; no vine a traer paz, sino espada", refiere de él San Mateo X, 34. "Quien no está conmigo está contra Mí" (San Mateo XII, 49). "¿Creéis que he venido a traer paz en la Tierra?" (San Lucas XII, 51). "Yo he venido a este mundo para separación: para que los que no ven, vean, y los que ven, no vean" (San Juan IX, 39). Una religiosidad hidalga, militante, combativa. La que en sus palabras era definición violenta de los fariseos como sepulcros blanqueados y en sus hechos era latigazos a los mercaderes del Templo. En esa religión dura y militar cabe el acercamiento a Dios por el servicio, empleando armas doctrinales y férreas. El Cristianismo es, en la versión tradicionalista hispánica, el servicio a Dios con arreglo a estas enseñanzas de Jesucristo. Por ello en la Cristiandad medieval hubo cruzadas heroicas concebidas como formas de religiosidad caballeresca, por eso el Cristianismo fue lucha de ocho siglos en la península hispánica, por eso el Catolicismo de la Contrarreforma se llamó Mühlberg y Lepanto, por eso las Españas fueron Cristiandad misionera, por eso el Carlismo es la guerra de Dios contra la triste Españita oficial del siglo XIX. Llegar a Dios por la milicia es la forma heroica de la Tradición de las Españas.

Evola, por su parte, quiere llegar a Dios por la vía de la fusión. Su experiencia religiosa es la experiencia religiosa hinduista, la que consiste en la percepción de la naturaleza como realidad o "darsana". Por decirlo con las palabras de sir Sarvepalli Radhaskrinan en *La concepción hindú de la vida,* esta experiencia religiosa no es un estremecimiento emocional ni una fantasía subjetiva, sino la respuesta de toda la personalidad, la integración del ser en la realidad central, la autoafirmación de lo divino merced al desarrollo de las energías divinas que en el hombre hay (18).

Para el acercamiento a Dios los hombres de la Tradición hispánica cumplieron un acto heroico, dimanado de saberse instrumentos de Dios sobre la Tierra. Al lado de la religiosidad individual inherente al Cristianismo en cuanto cada yo es responsable exclusivo delante de Dios de sus actos terrenales, supieron de la misión como servicio hi-

dalgo. La fe fue misión caballeresca. Las Españas continuaron el sentido heroico de la Cristiandad medieval, precisamente porque perpetuaron el Cristianismo militante de la Cristiandad medieval. La hidalguía fue milicia y fue misión armada. Uno de los fallos inconcebibles de Julius Evola, la clave de todas nuestras discrepancias, está en haber ignorado el sentido hidalgo de la Contrarreforma, porque tamaña ignorancia deja recortada su concepción entera de la historia como heroicidad suprema.





Para el acercamiento a Dios, Evola ha preferido la vía hindú del tantrismo de la mano izquierda. Deslumbrada su condición aristocrática de kshatriya innato por el espectáculo de la "Shakti", esposa de los varios dioses, potencia universal única explicitada en cada una de las formas de la vida, su propósito fue verter el tantrismo a las situaciones del Occidente. Dícelo a la letra en *Il cammino del cinabro:* "Mi propósito de 'traducir' en términos de pensamiento especulativo aquellas bases del sistema oriental

que portaban su evidencia no de una especulación sino de experiencias espirituales y que han sido expresadas sobre todo en imágenes y símbolos; sólo así —decía— el Oriente habría podido actuar creativamente sobre el Occidente" (19).

Lo cual no quiere decir que Evola, en contra de lo que muchos puedan deducir de sus escritos, caiga en la negación del dualismo Creador-criatura; porque el esquema central de las filosofías hindúes es precisamente un alternar del juego de la "Shakti" o potencia universal con el "Maya" o realidad aparente de los seres y las cosas. La "lila" o danza cósmica es un velo que puede romper el iniciado hasta sublimarse en la identidad divina. La diferencia está en que no se trata, como en el cristianismo, de invocar a un Dios; sino de realizar en nosotros mismos a ese Dios.

La realización en el sujeto superhumanizado, hecho "pitha" o asiento de la "Shakti" universal, puede formularse de dos modos: por el ascetismo, sea en las maneras védicas, sea en las budistas; o por el desenvolvimiento de las potencialidades dormidas en el cuerpo humano, las cuales son despertadas por el oportuno "mantra"; con la consecuencia de que la "kundalini" o sierpe dormida acurrucada en la base de la columna vertebral, en el "muladhara", sube por el "shushumna" o conducto espiritual supuestamente existente en el interior de la columna vertebral, pasando por cada loto o "padmi" hasta llegar al "sahasrara", al polícromo loto de mil hojas colocado en la coronilla; donde prodúcese la fusión de lo individual con lo universal, de lo humano con lo divino. Es el lugar supremo del iniciado. Quien lo logre está más allá de las reglas que obligan al "pashu" u hombre vulgar. Llégase a lo divino por la encarnación de lo divino; con el resultado de que cuanto haga este hombre superhombre que es ya asiento del dios, será puro y recto. El acto sexual, el "maithuna", por ejemplo, cobra el valor de acto religioso, es el modo más seguro de romper la conciencia individual. El "yoni" femenino será un altar, no un instrumento de placer; el altar de un rito místico, no fuente de voluptuosidades. Es que "le çaktisme est ferveur, non débauche", como anota Paul Masson-Oursel en *Le Yoga* (20). En el tantrismo de la mano izquierda la consecución de lo divino tiene lugar por la exaltación y no por la supresión de las energías sagradas, a fuer de shákticas, del cuerpo humano. La filosofía vital heroica del tantrismo es paralela a la filosofía severamente ascética de las escuelas jainista o samkhya; es la versión hindú de la religiosidad kshatriya, paralela a la versión hindú de la religiosidad brahmana.

Esta calidad kshatriya del tantrismo explica la preferencia de Evola, así como su recepción unilateral del pensamiento hindú como remedio de los males que aquejan al Occidente. Lo inexplicable para mí resulta por qué hubo de apelar al Oriente para encontrar un sentido heroico de la vida. Tal vez la desorientación le vino de sus lecturas de Federico Nietsche, de las que recibió una versión falsa, torcida y unilateral del Cristianismo como religión de esclavos y de cobardes. Desde el comienzo, en la entera obra de Evola, campea el mismo tremendo pecado de ignoracia: haber dado por terminado con los gibelinos el sentido heroico del cristianismo sin ver como perduraba en la Contrarreforma cuando la Cristiandad mayor del Imperio trocóse para pervivir en la Cristiandad menor de las Españas. De haberlo conocido, hubiera encontrado en Occidente la satisfacción de sus anhelos de aristócrata de sangre y de espíritu, sin tener que acudir a aquellas fórmulas universales del tantrismo de la mano izquierda, que además inutilizaron su vocación activa de kshatriya. Porque reducen la religiosidad a un hecho personal ya histórico, impidiéndole actuar en dimensiones universales y combativas contra los males que aquejan al siglo XX. En lugar de recluirse en sus torres de marfil indiferentes, habría ocupado el puesto en la hueste a que le llamaba su condición de caballero hidalgo. El yerro de Evola estuvo en que, siendo hidalgo caballero, se ha em-

peñado inconcebiblemente en ser kshatriya. Con lo cual renegó de la capitanía intelectual que sus méritos requerían, encerrándose en la inútil conquista personal de la superioridad incomunicable a los demás. Capitanía que era su deber en los tristes tiempos que corremos.

Ha querido ofrecer para la crisis en que Occidente se debate la salvación por la vía de la mística naturalista del yoga tántrico, igual que S. Radhaskrinan en su *Eastern religions and Western thought* había brindado la fórmula del misticismo ascético (21). Casi por el mismo tiempo, pues Radhaskrinan formula su tesis en 1933 y Evola en 1934. Pareciéndome ambas soluciones carentes de valor, dadas las distancias entre nosotros, los occidentales, y las varias tendencias de los sistemas filosóficos de la India. Por la misma razón por la cual fue enfermedad del Imperio Romano, en la hora de la crisis espiritual e institucional que marca el tránsito desde la República al Imperio, la tendencia a buscar espiritualismos salvadores en lo que entonces era el Oriente: en los cultos de Mitra o de Baal, de Isis o de los magos milagreros.

## 5. OBSERVACIONES: *b)* la idea de la Tradición

También es diferente el alcance de la Tradición entre Evola y los tradicionalistas españoles.

Para Evola la Tradición está fuera de la historia, igual que la religiosidad, porque se halla por encima de lo humano en cuanto consiste en un sistema de verdades indiscutibles, cuya virtualidad radica en que son sin más tales verdades. Nos vienen por iluminación, no por aprendizaje; se logra "cuando se haya pues suscitado la capacidad de ver desde aquel punto de vista no-humano, que es el mismo punto de vista tradicional" (22). Es una realidad fuera de la historia, no porque la preceda temporalmente, ya que el tiempo tradicional para Evola es muy distinto del tiempo cronológico; no es tampoco sucesión lineal de hechos, sino ritmo; ni es medida matemática de los sucederes, sino realidad cualitativamente diversa (23). Es el tiempo metafísico, calificado extraño al tiempo histórico.

El contenido de la Tradición está elaborado sobrehumanamente fuera de la historia, ya que sin duda la historia es un dato estrictamente humano. Contenido que escapa al intelecto y que viene a ser modelo ejemplar irrealizable. "Existen unas realidades de un orden superior, arquetipo, variadamente ocultas tras el símbolo o el mito", que pueden o no ser calcadas en instituciones o realidades de la historia, siempre humana. En cuyo caso tiene lugar la interferencia entre la Tradición suprahistórica y el acaecer histórico, donde el enlace viene señalado por los mitos. De suerte que el mito es aquello que "constituye el elemento primario y que debería servir de punto de partida" (24). Porque el mito representa la expresión de los contenidos tradicionales, según el más allá. Así la realidad invisible recogida en el mito es tan real como la realidad histórica. El mito supone la integración de lo sobrehumano en lo humano, de esa Tradición del espacio y del tiempo metafísico en el espacio y en el tiempo históricos (25).

Bajo el complejo de mitos subyace la Tradición metahistórica, que para Evola es por eso mismo unitaria, un tipo universal y ejemplar que solamente se proyecta en determinadas realidades históricas. El método para encontrar aquella remotísima, en el espacio y en el tiempo cualitativos, Tradición histórica, será buscar el substratum de los mitos. Ya que el mito es el vehículo por donde se sube al conocimiento de la Tradición única, hontanar de lo histórico en la medida en que se realiza, por correspondencia paralela, en determinadas realidades históricas. Aquella Tradición única y exclusi-

va que "en varias formas de expresión se puede encontrar en todos los pueblos" (27).

Pero preferentemente en la India. La idea de Julius Evola no es precisamente nueva, pero repetición de otras ideas harto difundidas en el idealismo alemán. Léase el libro de Susanne Sommerfeld *Indienschau und Indiendeutung Romantischer Dhilosophen* para encontrar antecedentes casi literales de las tesis de Julius Evola en el valor simbólico dado por Novalis a la música india (28); en la opinión de Schelling sobre la autonomía interpretativa de los mitos que "der Mythos deutet sich durch sich selbst" (29), o sobre el valor del yoga como camino para la identificación con la Transcendencia (30); en la consideración hegeliana de que la filosofía hindú concluye en la consecusión en la conciencia de la identidad del hombre con la Substancia universal (31); o en la reducción schopenhaueriana del genio al domeñador de la "Shakti" o energía eterna del universo (32).

En especial la dependencia de Evola respecto a Schelling es patente. No cabe concebir la metafísica de Evola sin separar en los mitos la forma exotérica del contenido esotérico, tal como la formuló Schelling en su *Ueber Mythen, historische Sagen und Philosopheme der ältesten Welt* (33). Igual que es reproducción exacta de Schelling la definición evoliana de la Tradición en cuanto mito filosófico contrapuesto a los mitos históricos, el mito filosófico con validez de regla universal, el mito histórico como transmisión dentro de un pueblo (34). La única innovación evoliana respecto al pensamiento de Schelling es recortadamente terminológica. Donde Schelling habla de mito filosófico Evola habla de Tradición única metatórica; donde Schelling habla de mito histórico, Evola habla de proyecciones de la Tradición en el tiempo histórico. Las dos partes de la *Rivolta contro il mondo moderno* son en el lenguaje de Evola "El mundo de la Tradición" y "Génesis y rostro del mundo moderno". Schelling habría dicho exactamente lo mismo hablando de la Tradición como mito filosófico y de la Tradición como mito histórico. Con el remache de que también en Schelling se habla del carácter sagrado de la Tradición histórica cuando refleja en la trayectoria de un pueblo determinado la Tradición o mito filosófico: "Tradition ist es also, was Lehre, Glauben und Sitten eines jeden Volks heiligt", léese en el *Ueber Mythen* desde 1793 (35). ¡Y lo curioso del caso es que Evola ni siquiera cita a Schelling!

Menor diferencia supone el que Schelling pretenda encontrar en el conjunto de los mitos la comunidad en la coincidencia en una religión primera, mientras que Evola busque una Tradición única y suprema. Puesto que para Evola tal Tradición vale como esquema de lo divino. Lo que sucede es que Schelling, a fuer de cristiano, procura hallar lo divino por los caminos de la intelección, mientras que Evola, tantrista de la mano izquierda, se fundirá con lo divino siguiendo los procedimientos naturales de la iniciación tántrica. Aldous Huxley en su *The Perennial Philosophy* quiso en 1948 andar por el camino medio, estimando a la "philosophia perennis" primordial como el nudo y el corazón de todas las religiones; en una visión amplia que, por el contrario, Frithjof Schuon en su *De l'unité transcendente des religions* reducía en el mismo año 1948 a la fusión del Cristo con el Kalki-Avatara hinduista y con el Bodhisattva-Maitreya, a fuer de encarnaciones de la exclusiva Tradición primera. Es cuestión de posturas, porque todos procuran lo mismo: un saber sacro anterior y superior a la historia, descubierto a través de sus proyecciones en el quehacer humanal que hace la historia.

Elemento mediador es el hombre que encarna a la divinidad, Cristo es el cristianismo, variados dioses en el hinduismo, Gautama en el budismo, Evola y quienes logren la sublimación en el tantrismo. Pero esto tampoco es nada nuevo, porque es lo que pretendía Helena Blavatsky en *The Secret doctrine* en 1890, lo que postulaba Arthur

Arnold en 1895 en *Les croyances fondamentales du Bouddhisme,* lo que pretendía Rudolf Steiner en *El misterio cristiano y los misterios antiguos,* lo que pedía Edouard Schuré en *L'évolution divine. Du Sphinx au Christ* en 1912. Por no citar más precedentes de estos ensayos de sincretismos según los mitos y los símbolos, estimados como ecos de una única sagrada Tradición primera. Quien lea el libro de Henri de Lubac *Le rencontre du Bouddhisme et de l'Occident* (36), comprenderá la cantidad de precedentes de la postura de Evola en los alrededores del 1900. Aunque por cierto Lubac no cita a Evola, pese a que Lubac escribía en 1952 y la *Rivolta contro il mondo moderno* había sido editada en 1934.

El fallo de semejantes pretensiones está en que al trasladar la Tradición desde el plano del mito metahistórico a la realidad histórica opérase siempre con criterios puramente subjetivos. Ya Evola mismo reconoce que en el tránsito que se da desde un plano superior al plano del acaecer humano prodúcese difícil y peligroso cambio de perspectivas. "El pasar de la consideración de la Tradición como superhistoria comporta una mutación de perspectivas" (37). Perspectivas que son siempre subjetivas, dando lugar a fallos imprescindibles porque dependen de la cultura del autor. Los defectos de la obra de Evola resultan de su subjetivismo al descifrar los secretos de la transferencia desde la Tradición metahistórica a los momentos de la historia en que la encarna; pues lo centra en el tantrismo, en Roma, en el Graal, en *La tradizione ermetica* de la alquimia (38), en los Fedeli d'Amore de la poesía medieval, en los emperadores gibelinos y en los Rosacruz; con olvido de las Españas de la Contrarreforma, auténtica encarnación de los valores tradicionales en mayor grado que los demás que tuvo en cuenta.

De modo distinto, la Tradición para los tradicionalistas hispánicos no está fuera de la historia, sino que es la síntesis de la metafísica con la historia. A fuer de cristianos, los tradicionalistas españoles creemos en la igualdad teológica ante Dios, esto es, en la universal capacidad de salvación de la totalidad de los humanos. Del mismo modo que, siguiendo a Santo Tomás de Aquino, contemplamos en todos y en cada uno de los hombres una realidad metafísica esencial, cuajada en una diversidad de existencias; existencias todas que dan lugar a que el hombre sea ser concreto heredero de una Tradición, lo contrario del hombre abstracto de las construcciones protestantes y revolucionarias. Para nosotros el hombre es ser metafísico que forzosamente labra historia desde que nace, puesto que nace inserto en un círculo de realidades concretas, que es precisamente la Tradición heredada. Evola traslada lo metafísico al plano presente, pero aplicando la noción del "karma" como condición natural reflejo de otra condición superior; y así puede decir que el hombre es concreto porque es perfecto en la medida en que consiga "realizar completamente la propia naturaleza" (39). Mas puesto que el "karma" es para el tantrismo, por él profesado, la acción desarrolladora del cuerpo (40) según la casta o superando a la casta a través del logro de la calidad de "siddhu", lo concreto queda reservado para el "pashu" u hombre vulgar en la forzosidad de la naturaleza, sin la flexibilidad que en el tomismo trae separar la dualidad metafísica del ser de la proyección del ser en la vida que es la historia. Por eso el hombre tradicional es para la Tradición hispánica católica un ser que nace dentro de la historia para hacer historia, mientras que en el pensamiento hindú permanece atado a la rigidez del nacimiento cristalizada en la forzosidad insuperable de las castas.

Anclada la Tradición en la historia, es quehacer obligatoriamente libre según la concepción antropológica tomista de que es metafísica elaboradora de la historia. Para Evola, por el contrario, la "natura propia" equivale al "dharma", o sea a la ley propia del ser. Es el "dharma" lo que define la situación concreta de cada hombre, pero según

una legislación metahistórica inscrita en la forzosidad de la casta y no en la forzosidad cristiana de la libertad. "En efecto, dharma en sánscrito quiere también decir naturaleza propia, ley propia de un ser; cuya referencia exacta, en realidad, pertenece a aquella legislación primordial, la cual ordena jerárquicamente, según la justicia y la verdad, cada función y forma de vida según la naturaleza propia de cada uno", léese en la *Ri volta contro il mondo moderno* (41). En donde asoma otra vez el yerro orientalizante del tantrismo, hecho suyo por Evola: ver en el hombre naturaleza que encarna posibilidades divinas, pero sin distinguir el plano de lo metafísico del plano de lo natural y del plano de lo histórico. Su tradición superhumana encarna en la naturaleza física del hombre, pero sin manifestarse en la libertad que los cristianos atribuimos a la humana naturaleza. En el fondo Evola no puede comprender la Tradición porque su concepto del hombre le impide comprender la historia. Y así lo que él denomina Tradición queda lejos del quehacer de los pueblos, como mera posibilidad para seres privilegiados o iniciados, excluyendo del saber tradicional a los hombres que hacen la historia de cuya depuración la Tradición para nosotros nace. Semejante Tradición ahistórica nada tiene de común con lo que por Tradición entendemos los tradicionalistas españoles.

Bien lo prueba en que la averiguación del contenido de la Tradición tenga lugar para Evola a través de la práctica del yoga, pues para él son los maestros del yoga los depositarios de las "enseñanzas tradicionales" (42); ya que solamente se llega a conocer el saber tradicional después de la iniciación en el "pañcattava", o sea en el ritual secreto de los "vira" (43). Es decir, por procedimientos que llevan al hombre a ser el trono de los dioses, a ser un dios él mismo; dios que conoce la Tradición porque aprende lo que sabían los dioses de la etapa metahistórica primera.

Aquí Evola confunde el desprecio a la democracia, que en los carlistas españoles sentimos en tanto o mayor grado que él, con la igualdad teológica de los hombres sin mengua de sus diversidades naturales, existenciales e históricas concretas. Cuando veamos luego los motivos de su incomprensión del Derecho natural volveré sobre este extremo. Por supuesto que su postura es tan inconcebible como la que, desde el extremo opuesto, sustenta la Iglesia budista ceilanesa en *The Revolt in the Temple,* publicación oficial conmemorativa del 2500 aniversario del Buda, al importar en el budismo las libertades anglosajonas con olvido de la libertad teológica que ha de ser el núcleo doctrinal para el budismo (44). Todos los excesos suelen ser extremosamente peligrosos.

Nosotros, los carlistas, creemos en una Tradición elaborada por nuestros mayores, no encarnada en un mito indemostrable. Nuestra Tradición es fecunda, porque no queda anquilosada en nociones extrahistóricas, sino sujeta al quehacer humano, necesariamente creador de historia. Mas no es relativista, porque el quehacer libre del hombre está encuadrado en su condición metafísica de criatura sujeta a las leyes puestas por Dios, explícitamente en la revolución e implícitamente en el Derecho natural. De otra suerte sería una de estas cosas: o la tabla indemostrable de unos mitos cuya pureza no puede certificar nadie, ya que resultan transmitidos por hombres capaces de confusionismos errados; o el capricho arbitrario de los apetitos de seres imperfectos y limitados. La historia dentro del Derecho natural, el quehacer del hombre encuadrado por leyes divinas, la libertad natural dentro del orden natural cósmico al par físico y ético, son las fuentes de la Tradición tal como la entendemos los tradicionalistas españoles.

Es lamentable que no coincidamos en las premisas, cuando coincidimos con Evola en las consecuencias. Porque él se dedicó a estudiar el remoto tantrismo, en lugar de procurar conocer los clásicos cristianos de las Españas. Que sin duda, con su podero-

sa inteligencia, hubiera aclarado y completado hasta ser uno de ellos.

## 6. OBSERVACIONES: *c)* el Cristianismo Militante

En estos planteamientos reside el menosprecio evoliano hacia el Cristianismo, para él negación de la Tradición integral, toda vez que ésta es una tradición metafísica en la cual el hombre se realiza a través de la iniciación tántrica, mientras que la realización del cristiano tiene lugar según lo que en *Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo* definió un "plano místico-devocional" (45). Es un choque de mentalidades, en dos aspectos. En el primero, porque la pretensión de ser el de Cristo el único mensaje con pretensiones de validez universal y exclusiva, pugna con la visión tantrista de la posesión de la divinidad por los ejercicios de la iniciación yógica. Evola se limita a consignar su repugnacia, sin intentar justificarla, en la *Rivolta contro il mondo moderno,* cuando escribe que "desde el punto de vista del catolicismo corriente una grave dificultad para la integración tradicional de la cual estamos hablando se refiere al fundador de esta misma religión, Jesucristo, porque como se ha dicho, la idea de que su persona, su misión, y su mensaje de salvación presenten un carácter único y decisivo en la historia universal (donde, se nota, la pretensión exclusivista del catolicismo) no puede ser aceptada, mientras esa idea constituya el primer artículo de fe para el cristianismo en general" (46).

Evola no intenta siquiera justificar su postura de negador de la exclusiva divinidad de Jesucristo. Y no intenta siquiera justificarla porque no caben oponerle argumentos racionales. Levanta contra el acto de fe en la divinidad de Cristo su propio acto de fe en la divinización tántrica. Es el resultado lógico de la concepción de la divinidad a que me referí en el parágrafo 4. Sin que quepan argumentos, porque no cabe discutir los actos de fe, que son acatamientos a lo que la razón no abarca ni comprende. El absurdo está en que Evola pretenda acatamientos a su fe tántrica y a la indemostrable quimera de su comunidad metahistórica de dioses o de su tradición transmitida por los tan sospechosos caminos esotéricos, cuando niega sin más la fe cristiana. Es un punto previo de partida donde luchan dos concepciones opuestas de la divinidad. Y en este terreno los tradicionalistas españoles concedemos sin ningún género de dudas más fe a la divinidad de Jesucristo que a lo que por divino entiende Julius Evola. Aquí no caben aproximaciones. Nuestra Tradición es cristiana, fanáticamente cristiana, hasta la última de las consecuencias.

Enhebrada a lo anterior va la opinión de Evola acerca del carácter de pobre culpabilidad, de sumisión a Dios, característico del dogma cristiano. Imbuido de la concepción tántrica de la posibilidad de encarnar a la divinidad, Evola rechaza la actitud sumisa del cristiano delante de Dios y niega la eterna imposibilidad cristiana de que la criatura llegue a divinizarse en ningún modo. Pero eso tampoco es nuevo. Es la repetición de la doctrina del "Demut" típica del nacionalsocialismo en la versión paganizante establecida por Alfred Rosenberg en *Der Mythus des 20. Jahrhunderts.* La contraposición evoliana entre el honor germánico-nórdico, alma de la Roma imperial, y el sentido de la devoción cristiana como amor fraterno universal, entre la gloria de la raza espiritual de los hombres superiores y la "desvirilización de lo espiritual" llevada a cabo por el cristianismo (47), es el recuerdo del contraste rosenbergiano entre el "Mut" y la "Selbstbeherrschung" germánicos respecto al "Demus und Liebe" cristianos (48). Con idéntico argumento en ambos escritores: lo absurdo de la noción del pecado y la necesidad de la gracia divina para salvarse. Lo que dice Julius Evola en

el capítulo X de la parte II de la *Rivolta contro il mondo moderno* (49) es la repetición de lo escrito por Alfred Rosenberg en el parágrafo 3 del capítulo I del libro I del *Der Mythus des 20. Jahrhunderts* (50). Sin que quiera entrar en más detalles, porque siempre me irritó el dolor de la blasfemia.

Para los tradicionalistas hispánicos esta parte del mensaje intelectual de Julius Evola, reproducción de las demasías del peor nacionalsocialismo, son cosas absolutamente inaceptables. Los carlistas no admitimos más divinidad que la de Cristo, ni otro mensaje salvador que el del *Evangelio.* Lo que sucede es que la versión dada por Evola del cristianismo no coincide con la nuestra. Para Evola igual que para Rosenberg, el cristianismo fue religión de esclavos, espíritu de sumisión abyecta, cobardía espiritual, resignación que envilece. Mientras que para nosotros el cristianismo es servicio al Dios único, fuente de hidalguías, aristocracia de los valores de la vida, bandera de lucha heroica. Quizá se deba a que los alemanes nunca han sido como los hispanos, la espada de Dios sobre la Tierra (y al decir hispanos quiero decir cuantos pueblos supieron de la honra y de la gloria de haber sido paladines de la Contrarreforma y súbditos de Felipe II de Castilla, Felipe I de Nápoles, de Sicilia y de Cerdeña). Si Evola y sus precursores tudescos hubieran conocido la dimensión heroica, armada y belicosa del Cristianismo, tal vez hubieran mantenido tesis diferentes; habrían entendido que la fe cristiana es pelea misionera, brazo armado en las belicosas batallas del Señor. Mis abuelos, que eran castellanos y napolitanos, supieron de ese riesgo y de esa hazaña. La mejor demostración de que la Tradición se da en la historia es esta diversidad de puntos de vista sobre el Cristianismo que separa a Julius Evola de los tradicionalistas españoles. Es la ignorancia de las Españas áureas, Cristiandad menor e Imperio sin título imperial pero heredero de las funciones imperiales, lo que acarrea este choque de conceptos. Es que Evola maneja una concepción del cristianismo como cobardía espiritual, mientras nosotros sabemos de la tensión heroica de los cristianos que han peleado las batallas del Señor con heroismo de cruzados.

Siendo lo más curioso que, pese a esta actitud negativa general, en cuestiones concretas Julius Evola coincide con el catolicismo más estricto. Así, para citar solamente un ejemplo, la corrección de significados en las palabras que formula en *L'arco e la clava,* restituye a la voz "pietas" el sentido político que ensanchaba la devoción para con los padres a la devoción para con la patria: "La pietas podía manifestarse también en el campo político: *pietas in patriam* significaba fidelidad y deber respeto al Estado y a la patria" (51). De manera pareja Santo Tomás de Aquino explicaba en la *Summa theologiae,* secunda secundae, cuestión 101, artículo 4 ad tertium: "Ad tertium dicendum quod pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium". Claro es que Santo Tomás expresándose con una precisión terminológica de la que carece Evola; porque refiere la "pietas" a los padres y a la patria, no al Estado; entre otros motivos porque no cae en el error, típico en Evola, de confundir al poder político, que se da en toda agrupación humana como preciso factor ordenador, con el Estado, que es una manera del poder político nacida históricamente en Sicilia en la segunda mitad del siglo XIII que no existió antes de las Constituciones de Melfi de 1282.

## 7. OBSERVACIONES: *d)* el Derecho natural

Los presupuestos anteriores arrastran a Evola a formular una definición del Derecho natural absolutamente inadmisible. Aquí Evola se ha fabricado el adecuado mani-

queo, lo mismo que en las discusiones escolásticas de los seminarios jesuitas del Barroco, a fin de que le resulte ser fácil la refutación. Porque lo que Evola llama Derecho natural no tiene nada que ver con lo que el Derecho natural es, dado que se trata de la arbitraria atribución de un significado a palabra que expresa cosas muy diversas.

Para Evola el Derecho natural es el derecho del "pashu", del hombre vulgar, no el derecho del hombre superior, del varón posesor del honor germánico o capaz de ascender a lo divino por las vías de la iniciación tántrica. Empeñado en la oposición de la naturaleza inorgánica, adscrita al culto de las diosas madres mediterráneas, cara al principio ordenador germánico, ario y nórdico, se le escapa advertir que en todo orden natural hay una jerarquía de seres por lo mismo que es sencillamente un orden. "La forma, clásicamente ha tenido el significado de espíritu, la materia de naturaleza, la primera ligándose al elemento paterno y viril, luminoso y olímpico (en el sentido de este término que será aun hoy claro al lector), la otra al elemento femenino, materno, puramente vital", escribe en *L'arco e la clava* (52). De suerte que la naturaleza es lo informe, lo desordenado, lo igualitario, siendo el espíritu lo que pone orden en el caos natural. Olvida que todo orden en la naturaleza, sin otro motivo que ser orden, supone jerarquización por sí mismo; existiendo orden en la naturaleza, porque desde el principio de los tiempos la naturaleza es cosmos y no caos. Naturaleza no ordenada dejaría de ser naturaleza. Espléndidamente lo explicó San Agustín en las *Enarrationes in Psalmos* XVIV, 13: "Deus ordinavit omnia, et fecit omnia... et gradibus quibusdan ordinavit creaturas, a terra usque ad coelum, a visibilibus ad invisibilia, a mortalibus ad inmortalia. Ista contextio creaturae, ista ordinatissima pulchritudo, ab imis ad summa concedens, a summis ad ima descendens, nusqueam interrupta, sed dissimilibus temperata, tota laudat Deum". La posibilidad de una naturaleza caótica es fantasía de Julius Evola, rayana en lo imposible e inadmisible por mucho respeto que quien la formula me merezca.

Falseando al concepto de naturaleza y confundiendo al orden natural físico con el orden natural ético, Evola desconoce asimismo la existencia de tres especies del llamado Derecho natural. Que son: *a)* la del optimismo antropológico, que toma al hombre por medida del universo, siendo bueno lo que se compadece con su naturaleza por definición buena y malo lo que contradiga a esta perfecta naturaleza; *b)* el del pesimismo antropológico, que toma al hombre por medida negativa del universo, siendo bueno lo contrario a su naturaleza, por definición mala; y *c)* el concepto cristiano del hombre, según el cual es medido y no medida, porque el criterio para discernir qué sea bueno y qué sea malo resulta de lo imperado por Dios, legislador del universo. El primero es el iusnaturalismo protestante desde Grocio hasta Rousseau, con proyecciones en Kant, consistiendo en la secularización del intelectualismo tomista; el segundo es el pesimismo antropológico de Hobbes, consistiendo en la secularización del voluntarismo escotista; el tercero es el Derecho natural de Santo Tomás de Aquino, del concilio de Trento y de la Contrarreforma católica.

Evola reduce el Derecho natural al primero de ellos, al del antropocentrismo de Rousseau, al del optimismo antropológico. "Aquí nos detendremos sobre un punto particular, sobre aquello que ha sido llamado el "derecho natural", derecho el cual ha tenido una parte de relieve en las ideologías subversivas modernas. El fondo último de esta idea es una concepción utópico-optimista de la naturaleza humana. Según la doctrina del derecho natural, o iusnaturalismo, en cuanto a lo justo y a lo injusto, lo lícito y lo ilícito, existirían algunos principios inmutables congénitos en la naturaleza humana universales, que es lo que ha sido llamado la "recta razón" que siempre podría directamente reconocerse. El conjunto de tales principios viene a definir el derecho natu-

ral" (53).

Puede disculparle quizá el hecho lamentable de que la Iglesia, tras el no menos lamentable concilio Vaticano Segundo, ha abrazado las teorías antropocéntricas de la revolución anticristiana y ha hecho suyo el Derecho natural inspirador de Rousseau y pasado desde Rousseau al 1789. Si lo miramos así, esto es si contemplamos al Derecho natural tal como lo concibe la traidora y estúpida Iglesia de Juan XXIII y de Pablo VI, Evola tiene sobrada razón cuando escribe que "la misma Iglesia católica ha seguido este orden de ideas, según se ha visto, polémicamente, esto es para oponerse al principio de la pura soberanía política en nombre de los así llamados "derechos naturales del hombres", los cuales en la versión moderna hacen más o menos un todo único con los "principios inmortales" jacobinos de 1789. Del derecho natural a menudo la Iglesia se ha hecho custodio y vindicador, ni más ni menos para arrogarse una posición de supremacía frente al Estado" (54).

Visto desde el Vaticano Segundo el Derecho natural no es el de Santo Tomás de Aquino, ni el de los clásicos de las Españas. Es el Derecho natural del optimismo antropológico de Rousseau. Pero Evola no tiene fundamentos para confundir tipos tan dispares del Derecho natural. Si la Iglesia católica es hoy la primera entre las sectas protestantes, sigue siendo el Catolicismo que no es el tinglado vaticano, valor inconmovible para los tradicionalistas hispánicos. Contra el Vaticano, si es preciso; más papistas que el papa, si es preciso. Por fidelidad a los muertos cuyo quehacer perpetuamos.

Siguiendo semejantes pasos es como Evola puede achacar con justicia a este Derecho natural protestante, rousseaniano, revolucionario burgués y hoy vaticanista, la caída en el igualitarismo y en el colectivismo. Mas deberá considerar que, si tal especie de iusnaturalismo se despeña en ambos abismos ideológicos es porque se trata de un tipo de derecho natural abstracto, el derecho natural del hombre que se cuenta y no se pesa, el derecho de la revolución burguesa, lo más contrario posible al Derecho natural auténticamente católico.

Los tradicionalistas hispanos, contra el hombre abstracto de la revolución, número democrático y "homo eoconomicus" a secas, sustentamos el hombre concreto de la Tradición, nacido como hidalgo que es "hijo de algo", miembro de una familia y de una patria, jerarquizado desde el nacimiento y desde el nacimiento inserto en un círculo concreto de existencias. Estoy seguro que si Julius Evola hubiera reconsiderado el exclusivismo con el que identificó al Derecho natural con el derecho natural del hombre abstracto revolucionario, y si hubiera replanteado al Derecho natural en la verdadera significación católica, aceptaría al Derecho natural tal como lo que es: como el único punto de apoyo para la Tradición y como el solo baluarte contra la disolución de la Iglesia Católica y de las sociedades políticas del Occidente, que es el triste espectáculo nuestro de cada día en esta segunda mitad del siglo XX.

Porque la jerarquización que el mundo moderno necesita para salvarse solamente es hacedera apelando a la vigencia del Derecho natural auténtico; no prescindiendo de él, al confundirle con su degeneración protestante, rousseaniana y revolucionaria. Buena prueba de ello es como el positivismo y el marxismo son enemigos acérrimos del derecho natural cristiano.

## 8. OBSERVACIONES: *e)* la ignorancia de la hidalguía hispánica

Todas nuestras reservas a Julius Evola provienen de que él selecciona como mo-

mentos tradicionales en la historia unos cuantos puntos de referencia, entre los cuales no se hallan las Españas de los siglos XVI y XVII, herederas en la Contrarreforma por ellas sustentadas de los valores de la Cristiandad medieval. Para Evola el postrer instante de la Tradición posible es el Imperio gibelino. Después de él todo es vacío, obscuridad y crisis.

Empresa demasiado larga sería la de matizar la significación del Imperio gibelino. Démosla por buena a efectos del presente estudio y en espera de poder establecer en otro lugar las debidas reservas. Admitamos por ahora el valor insigne "de aquella grandiosa civilización romano-germánica articulada y animada de una tensión metafísica cual fue el medioevo gibelino" (55). Lo que no podemos conceder es que con los Hohenstaufen termina toda posibilidad de una acción frenadora de los excesos de la Iglesia y en la cual la jerarquización tenga lugar estimando en cada hombre sus cualidades respectivas; lo que Evola afirma cuando más arriba escriba que "la tradición se mantiene aún. Con los Hohenstaufen la tradición tiene el último destello luminoso. Después, los Imperios serán suplantados por los "imperialismos" y nada más se sabrá del Estado sino como una organización temporal particular, nacional y por lo tanto social y plebeya" (56).

Dejando aparte el yerro de pensar que el Imperio es un "Stato", cuando lo cierto es que los "Stati" nacen en pugna con el poder imperial a partir del siglo XIII, parece extraño que Evola no se haya dado cuenta de que fue la Casa real de Aragón quien recogió la herencia gibelina. El guante arrojado por Conradino desde el cadalso en la plaza del Mercato de Nápoles vino a ser recogido por el rey Pedro III de Aragón; quien mantuvo en Sicilia la bandera gibelina (57), suscitando las iras del afrancesado papa Martín IV, el cual llegó a excomulgarle tal como venían los papas anteriores excomulgando a los emperadores cuya causa él heredaba; excomunión inútil y ridícula, de la que dieron buena cuenta las huestes almogávares en el Coll de Panissars. La sola mención que de los Reyes de Aragón trae Evola en la *Rivolta contro il mondo moderno* (58), no tiene relación con este hecho importantísimo.

Por su ignorancia, no sé si voluntaria o no, de la historia de las Españas, Evola no alcanza a ver como el correr de los siglos XVI y XVII fueron las Españas las herederas del Imperio aunque sin título imperial, conjunto de pueblos bajo un solo mando realizadores del universalismo que al Imperio caracteriza. Nadie supo frenar los excesos de la que Evola llamaría "casta sacerdotal" como Carlos V y Felipe II, y en las crónicas del reino de Nápoles constan los atropellos protagonizados por Urbano VIII y otros pontífices de parecida calaña. Nunca reyes católicos pusieron en su debido lugar las pretensiones abusivas de los papas como lo hicieran los monarcas de las Españas. Para ellos parecen escritas, mucho más que para los Hohenstaufen o para los Suabos, las frases con que Evola retrata cuál era el sentido del Imperio, según "la idea regia" como él dice: "Según esta última, el emperador es efectivamente el caput ecclesiae, no en el sentido de que el emperador sustituya al jefe de la jerarquía sacerdotal (el papa), sino solamente en el sentido de que la función imperial puede recoger en un conjunto eficaz de dominio la fuerza misma portada por la Iglesia y animante de la cristiandad" (59). Continuando el retrato de Carlos V o de Felipe II cuando añada: "El emperador... afirmaba tener directamente de Dios su derecho y su poder, y de reconocer sobre sí solamente a Dios: así el jefe de la jerarquía sacerdotal, que le había consagrado, no podía lógicamente ser más que un simple mediador, incapaz —según la idea gibelina— de revocarle por medio de la excomunión su fuerza sobrenatural ya asumida" (60).

En nombre de esa idea gibelina Pedro III de Aragón rechazó la excomunión con la

que el papa Martín IV le privaba del reino. En nombre de la defensa de la Cristiandad por encima de los ambiciosos caprichos de los papas, Carlos V encerró en el castillo de Sant' Angelo a uno de ellos y Felipe II encarcelaba en Nápoles obispos levantiscos. No alcanzo a comprender como Julius Evola ha podido olvidar hechos tan concluyentes.

Si el Imperio quiebra, su postrer paladín fue Carlos V. Y si el Imperio quiebra es a causa de la Reforma luterana que religiosamente lo dividió, y a causa de que los emperadores de los siglos XIV y XV no habían sabido asumir los poderes efectivos del mando, venido a manos de los reyezuelos y señores alemanes; como ya lo vio antes que nadie el genial Raimundo Lulio a principios del siglo XIV en tesis recogidas, y copiadas, por Nicolás von Kues a mediados del siglo XV. Y cuando el Imperio quiebra, porque desde mediados del siglo XVI ha decaído a mero título carente de efectividad de mando, Carlos V lega a su hijo Felipe II la empresa universal del Imperio, aunque deje a su hermano Fernando la herencia del título del Imperio. Desde 1556 la misión y la idea imperial reside en las Españas, aunque el huero título imperial siga en Germania. De ahí que la Cristiandad se transforme en la universal Monarquía de las Españas, en la cual estaba la universalidad de que el Imperio era incapaz; en la segunda mitad del siglo XVI el Imperio es un pedazo de Occidente, al tiempo en que en los dominios universales hispánicos jamás se ponía la luz del sol.

Todo lo que Julius Evola escribe en la *Rivolta contro il mondo moderno* sobre la caída de la idea imperial (61) está equivocado al ignorar que la función imperial, aunque sin título, era acción de la Monarquía universal de las Españas. O conjunto de monarquías unidas a un mismo rey. Que no eran monarquías absolutistas, porque en ellas seguían vivas las libertades concretas medievales. Ni eran monarquías güelfas, porque tenían a raya a los papas desmandados. Ni eran monarquías democráticas, porque el poder venía de Dios. Ni eran monarquías de las llamadas populares, porque con su alcance universal de Imperio abarcaban a gentes tan varias como el Franco-Condado y Filipinas, Nápoles y Chile, Cataluña y Portugal, Castilla y Cerdeña, Galicia y Sicilia.

Acuden a la punta de la pluma citas innúmeras, desde Luigi Tansillo a Gerónimo Osorio, desde Ramón de Muntaner a Hernando de Acuña, desde Giambattista Marino a Lope de Vega, desde Jean Boivyn a Tommaso Campanella, desde las crónicas de los conquistadores a los documentos diplomáticos, corrobadoras del incomparable sentido imperial, de Imperio efectivo universal, de las Españas. Que Evola estuviera ciego para esos valores de hechos y de ideas fue la dificultad mayor para que nos entendiera y para que le entendamos los tradicionalistas españoles; porque él ha ignorado cómo la última encarnación del Imperio no fue la de los gibelinos, sino la monarquía católica de nuestro señor don Felipe II.

## 9. BALANCE DE EVOLA DESDE EL TRADICIONALISMO HISPANICO

La ingente empresa intelectual de Julius Evola ha sacado a luz en Italia la importancia del concepto de la Tradición y la singular valía del hombre concreto tradicional. En este sentido, desde las tiendas siempre guerreras del Tradicionalismo hispánico de hoy, esto es del Carlismo, hay que rendirle tributos de admiración y de agradecimiento. Otra cosa es que ni su punto de partida, ni su concepto ahistórico de la Tradición, ni su ignorancia en aquilatar el verdadero concepto del Derecho natural, ni su prurito en terminar el Imperio en los tiempos gibelinos, puedan ser admitidos por nosotros. Si he subrayado estas divergencias es por el afán de una clarificación, en la esperanza de

que sus discípulos reconsideren tales equívocos del maestro. Para que en el futuro podamos coincidir en los fundamentos ideológicos, tal cual ya coincidimos hoy en la repulsa contra este mundo moderno, disuelto en sus esencias cardinales, especialmente desde que el Vaticano Segundo ha traicionado la causa del Cristo paladín de las batallas de la verdad, para caer en la necedad de un ecumenismo que es rendición y de un dialoguismo que es pacto con la mentira.

El formidable aparato crítico levantado por Evola contra los factores de la decadencia de este Occidente que se deshace perdido en la anárquica locura de las democracias, en el escepticismo huero de los liberalismos, en la religión igualitaria marxista, en la infidelidad de la Iglesia católica a las posturas del cristianismo militante y misionero, son tal vez el mejor de los monumentos de combate contra tanta herejía, tanta barbarie y tanta necedad demoledora. Lástima que en lugar del kshatriya, remoto e inaccesible desde nuestros contornos humanos, no haya querido o no haya sabido ser el hidalgo que es ejemplar supremo de la Tradición tal como nosotros la entendemos. Estoy seguro de que si Evola hubiera buceado en el hondón de las razones íntimas de su potente personalidad, habría encontrado en la hidalguía el secreto afán que le empujó por la existencia entera. Yo me lo auguro y se lo auguro a sus discípulos; a fin de que no se quede en misterioso profeta enterrado en sus secretos, a fin de que pueda ser uno de los grandes capitanes que los tradicionalistas podamos seguir en esta guerra a muerte contra el mundo moderno en que por triste hado nos ha tocado de vivir.

Porque la salvación de este mundo no se logrará forjando hombres que sirvan de puente desde el ciclo histórico presente al ciclo que ha de sucederle, como Evola cree cuando postula que en esta "kali-yuga", edad obscura "de terribles destrucciones, quienes allí se unen y por encima de todo allí se tienen en pie pueden con conseguir frutos no fácilmente accesibles a los hombres de otras edades" (62); hombres aislados como él, prendidos en un tantrismo egoísta, apto para empresas de combates solitarios. Sino mediante la hazaña de huestes aguerridas, que sepan escuchar las palabras de Cristo, Dios único para los tradicionalistas españoles: "Mas el que permanezca firme hasta el fin, ese tal se salvará" (San Mateo XXXIV, 13). "Mas el que persevere hasta el fin, ése se salvará" (San Marcos XIII, 13). Ya que el Cristo es el único en mandar con dominio, como reconocían los propios fariseos en el relato que consta en el *Evangelio* según San Lucas IV, 36. En esta hora de la abominación de la desolación por Cristo ya predicha (San Mateo XXIV, 15; San Marcos XIII, 14), muchos vendrán usando Su nombre para engañarnos (San Mateo XXIV, 4-6; San Marcos XIII, 6) y seremos odiados por fidelidad a Su nombre (San Mateo X, 22); pero no nos engañarán porque el árbol por los frutos se conoce, igual que a los falsos profetas (San Mateo VII, 15-20); ni aunque se presenten por vicarios Suyos, porque ya nos enseñó que "no está un discípulo por encima del maestro, ni un criado por encima de su amo" (San Mateo X, 24).

Este es para los tradicionalistas hispánicos el lenguaje de Dios, sin tener que acudir a los textos sánscritos del "devanagari", del lenguaje de los dioses. Así es como queremos ser, por expresarlo en sánscrito, "rayáskamo viçvapsnyasya" anhelantes de riqueza eterna. Igual que los hidalgos antepasados, los tradicionalistas españoles tenemos voluntad de pelear, contra este mundo secularizado, las batallas sagradas del Señor.

En las cuales Julius Evola puede y debe ser uno entre los más preclaros adalides.

(1) En el volumen *Testimonianze su Evola,* a cargo de GAINFRANCO DE TURRIS. Roma, Edizioni Mediterranee, 1973, pág. 118.

(2) Torino, Edizioni dell'Albero, 1966, pág. 9.

(3) GABRIELE FERGOLA, *Evola e il Tradizionalismo spagnolo,* 119.

(4) G. FERGOLA, *Evola e il Tradizionalismo spagnolo,* 120.

(5) G. FERGOLA, *Evola e il Tradizionalismo spagnolo,* 118.

(6) GASPARE CANIZZ, *Il consigliere silenzioso.* En *Testimonianze,* 73.

(8) GIOVANNI VOLPE, *Il cristallo dell'assoluto.* En *Testimonianze,* 209.

(9) ADRIANO ROMUALDI, *Julius Evola. L'uomo e l'opera.* Roma, Giovanni Volpe editore, 1968, páginas 83-84.

(10) En *Testimonianze,* 105.

(11) Milano, Vanni Scheiwiller, 1972, pág. 12.

(12) JULIUS EVOLA, *Il cammino del cinabro,* 131-132.

(13) J. EVOLA, *Il cammino del cinabro,* 208.

(14) J. EVOLA, *Raága Blanda.* Milano, All'insegna del Pesce d'Oro, 196, páginas 18-19.

(15) Roma, Edizioni Mediterranee, 1972, pág. 19.

(16) J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno.* Roma, Edizioni Mediterranee, 1969, pág. 70.

(17) J. EVOLA, *Il cammino del cinabro,* 104-105.

(18) Madrid, Alianza editorial, 1969, pág. 17.

(19) J. EVOLA, *Il cammino del cinabro,* 64.

(20) Paris, Presses Universitaires de France, 1956, pág. 63.

(21) London, Oxford University Dress, 1940. Segunda edición. Páginas 303-305.

(22) J. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno,* 13.

(23) J. EVOLA, *Rivolta,* 183.

(25) J. EVOLA, *Rivolta,* 20.

(26) J. EVOLA, *Rivolta,* 14.

(27) J. EVOLA, *Il cammino,* 84.

(28) Zürich, Rascher Verlag, 1943, pág. 29.

(29) S. SOMMERFELD, *Indienschau und Indiendeutung,* 40.

(30) S. SOMMERFELD, *Indienschau und Indiendeutung,* 56-57.

(31) A. SOMMERFELD, *Indienschau und Indiendeutung,* 78.

(33) En las SCHELLINGs *Werke,* editadas por Manfred Schrötter. München, C. H. Beck und R. Oldenbourg. I (1927), 40-43.

(34) SCHELLINGs *Werke* I, 18.

(35) SCHELLINGs *Werke* I, 22.

(36) Paris, Aubier, 1952, páginas 212-231.

(37) J. EVOLA, *Rivolta,* 220.

(38) Roma, Edizioni Mediterranee, 1971.

(39) J. EVOLA, *Rivolta,* 129.

(40) A este respecto SURENDRANATH DASGUPTA, *A history of Indian Philosophy.* Cambridge, at the University Press. II (1968), 357.

(41) J. EVOLA, *Rivolta,* 38.

(42) J. EVOLA, *Lo Yoga della Potenza.* Roma, Edizioni Mediterranee, 1968, pág. 120.

(43) J. EVOLA, *Lo Yoga della Potenza,* 155.

(44) Colombo, Sinha Publications, 1953, páginas 462-464.

(45) Roma, Edizioni Mediterranee, 1971, pág. 137.

(46) J. EVOLA, *Rivolta*, 135.

(48) München, Hohencichen Verlag, 1942, pág. 154.

(49) J. EVOLA, *Rivolta*, 341-344.

(50) A. ROSENBERG, *Der Mythus*, 70-81.

(51) Milano, All'insegna del Pesce d'Oro, 1971, pág. 37.

(52) J. EVOLA, *L'arco*, 66.

(53) J. EVOLA, *L'arco*, 67.

(54) J. EVOLA, *L'arco*, 67-68.

(55) J. EVOLA, *L'arco*, *158*.

*(56) FERRAN SOLDEVILLA le denomina "campió de gibel linisme" en su Historia de Catalunya*. Barcelona, Alpha. I (1934), 259.

(57) J. EVOLA, *Rivolta*, 48.

(58) J. EVOLA, *Rivolta*, 116.

(59) J. EVOLA, *Rivolta*, 99.

(60) Ibídem.

(61) J. EVOLA, *Rivolta*, 368-373.

(62) J. EVOLA, *Rivolta*, 444.

**FUNDACION JULIUS EVOLA**

En mayo de 1974, por expresa voluntad de JULIUS EVOLA, fue constituida en Roma la FUNDACION JULIUS EVOLA, la cual tiene su sede en el Palacio BACCELLI (Corso Vittorio Emanuele, 197), última morada del gran pensador.

Fue EVOLA el que señaló el fin de la FUNDACION: la defensa de los valores de una cultura conforme a la TRADICION; entendiendo este término en el sentido a él dado por RENE GUENON y JULIUS EVOLA y la correspondiente corriente de pensamiento.

La FUNDACION no tiene fines de lucro y es apolítica. Ella busca la reafirmación de los valores tradicionales de "la cultura como expresión de la personalidad humana, en el pensamiento, en la investigación histórica y científica, en el arte". Para tal fin la FUNDACION se propone crear un fecundo terreno de encuentros, de discusiones, de cooperaciones, entre todos aquellos que en los diversos campos de la vida cultural siguen los principios de la verdad y de la responsabilidad. Para ello promoverá: a - publicaciones; b - reuniones de estudio, convenciones y debates; c - conferencias, muestras, conciertos; d - premios periódicos por obras de arte, de estudios y de alta cultura (teniendo presente sobre todo el carácter formativo en sentido tradicional); e - contactos con asociaciones semejantes italianas y extranjeras; f - becas; g - toda otra iniciativa que tienda a valorizar y difundir el pensamiento y la obra de JULIUS EVOLA.

La FUNDACION, de la cual es presidente PAOLO ADRIANI, tiene también el alto honor de ser encargada de conservar lo que EVOLA ha dejado: sus libros, manuscritos, algunos cuadros y objetos que recuerdan la vida, la obra y el pensamiento del gran desaparecido.

Actualmente se está efectuado la recuperación de numerosos artículos publicados por EVOLA y de los cuales no se tiene huella entre los documentos por él dejados. Se trata de miles de escritos que el autor publicó en los periódicos y en las revistas más varias en un arco de tiempo sobre los cincuenta años.

A cargo de la FUNDACION se vienen desarrollando "Cursos de Orientación Tradicional" y seminarios de estudio para jóvenes. Está en curso de publicarse una columna de cuadernos de escritos evolianos seleccionados entre los menos conocidos , algunos directamente inhallables. Ya han salido los primeros títulos: "Superamento del Romanticismo", un ensayo escrito en 1928; la "Autodifesa", pronunciada por EVOLA en ocasión de un proceso por delito de opinión al cual fue sometido en 1951 (proceso de las F.A.R.); y "Arte Astratta" Colección Dada, obra de su época juvenil.

Clarificaciones, indicaciones bibliográficas, sugerencias para investigaciones y estudios evolianos pueden ser pedidas a :
FONDAZIONE JULIUS EVOLA. Corso Vittorio Emanuele, 197. ROMA.

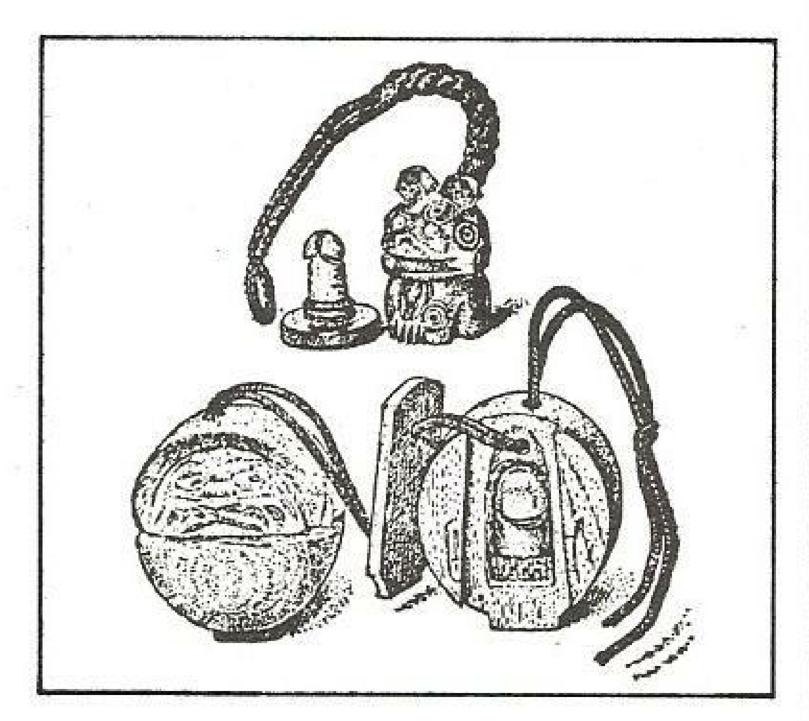
# EL TERRITORIO: OBJETO DE INVESTIGACION ETOLOGICA

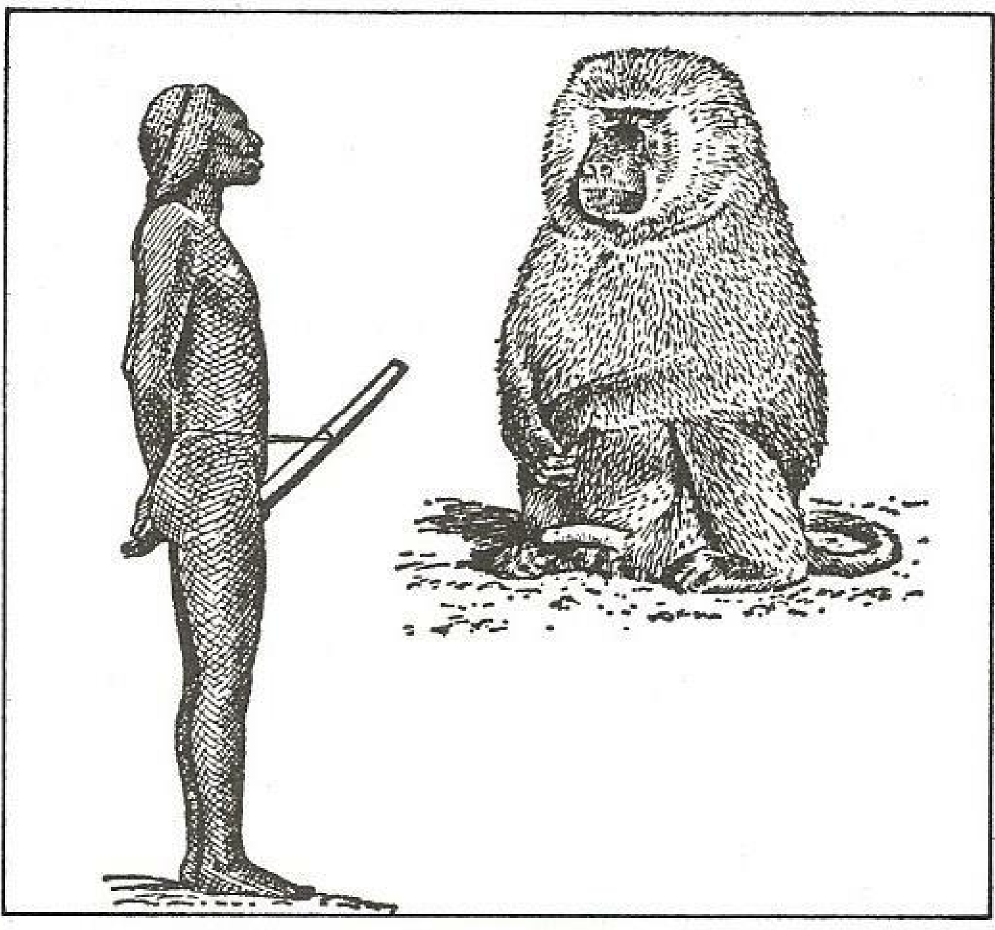
**Antonio M. Bessa**

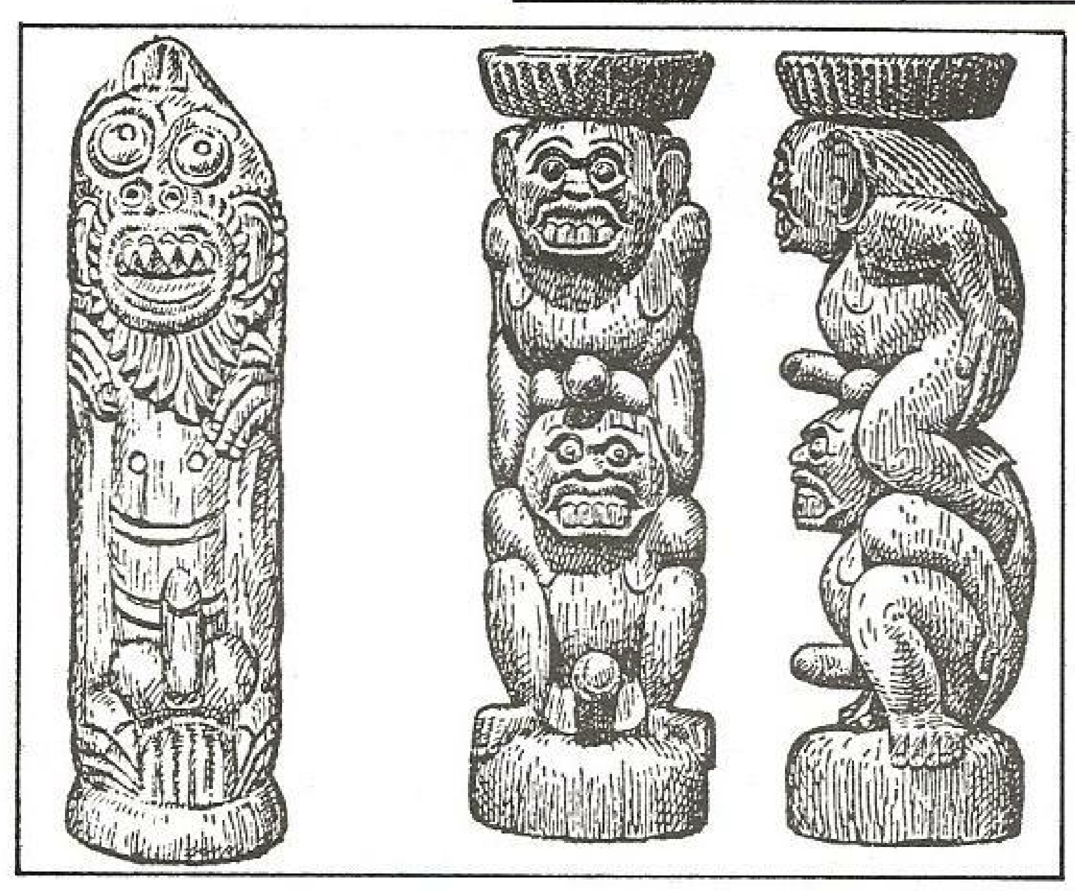
*De entre las ciencias modernas, una de las más recientes y prestigiosas es, sin duda, la* Etología *a la que va unida los nombres de Konrad Lorenz, Nikolaas Tinbergen y Karl von Frisch entre otros. Es la* Etologia *una ciencia que, mediante la observación natural del comportamiento animal, trata de expliçar la raíz del comportamiento humano.*

El espacio es uno de los grandes problemas que siempre estuvo en la base de toda la historia humana y que frecuentemente motivó los más graves enfrentamientos entre individuos o grupos. Guerras internacionales, asesinatos, vejaciones, agresiones o choques ideológicos, desafíos rituales o simples desaveniencias entre agricultores, giraron y giran en torno a la misma cuestión: la organización del espacio disponible, o sea, el "nomos", según la terminología de Carl Schmitt; el "raum" y el "raumsin" en la geografía política de Ratzel; el "lebensraum" geopolítico de la escuela de Munich, que encontró en Haushoffer uno de los principales teóricos y en Kjellen un destacado fundador. La demarcación y defensa de las fronteras por el poder político, el afán de dominio de nuevos espacios en la guerra fría contemporánea, la cuidadosa demarcación de los límites de la propiedad por sus dueños, la persecución por medios físicos e institucionales de los invasores de "espacios acotados", tiene como efecto un patrón reconocible, una pauta culturalmente muy elaborada, que sólo encuentra una explicación cabal en la investigación etológica. En efecto, todas estas actitudes humanas, que abarcan una realidad que va de las más ínfimas preocupaciones individuales (mantener y aumentar su pedazo de tierra, o su rendimiento, su casa, su jardín) a las "elevadas" ambiciones de los pueblos y de los Estados (dominar otros espacios, alargar las respectivas áreas de influencia), encuentran conductas semejantes en el mundo animal, carentes, bien entendido, de las características culturales que el hombre imprime a sus pautas innatas. Hormigas, peces, hipopótamos, macacos, cangrejos, gallos y leones, se instalan y defienden en un espacio contra las incursiones de los miembros de su especie.

Era una observación corriente de los campesinos que nunca veían dos aves cantar en la misma rama de árbol. Es conocimiento corriente de los labradores que la presencia de un nuevo gallo en un gallinero en el que otro predomina, se traduce de inmediato en una lucha sangrienta, que acaba generalmente con el triunfo del antiguo ocupante. Un gran número de macacos, traídos de la India por Carpenter y soltados en las selvas del Panamá, confirmó que este comportamiento no variaba apenas respecto a las aves. Estos primates procedieron del mismo modo: después de dividirse en pequeños grupos jerarquizados, pasaron a ocupar un espacio determinado y a defenderlo de las intromisiones de los otros grupos.







Esta honda ligación a un determinado espacio fue descubierta por Elliot Howard en 1920, al estudiar las aves, acotando o demarcando el territorio para delimitar esa parte de espacio que el animal o grupo defiende con toda energía. De ahí pasó a la etología designando esa realidad que se encuentra entre la mayor parte de los animales, pese a que los alemanes sugirieron el término "revier" (desde hace mucho: Bernhard Altum, 1868) o "coto", para cubrir con más propiedad ese acto. Sea como fuere, el término inglés se impuso y hoy se entiende por territorio un espacio vital, terrestre, acuático o aéreo, que un animal o grupo de animales defiende como su propiedad exclusiva. Por imperativo territorial, se entiende el impulso que lleva a todo ser viviente a conquistar y a defender su propiedad contra violaciones por miembros de su especie (1). Los territorios se desarrollan a partir de un punto central hasta una zona fronteriza que el animal defiende, extendiéndose a partir de ahí a espacios en que el individuo se aventura, pero que no intenta defender. Para esa zona batida sugirió W. Burt el término "espacio familiar" (home range) y Danilo Mainardi incorporó una "área de exploración" que se consideraría la prolongación de home range (2).

(1) ARDREY, Robert, *The territorial Imperative,* London (1966).

(2) LEY HAUSEN, Paul, *Biología del Comportamiento,* Ed. Siglo XXI. España (trad. del alemán).

Así, estos descubrimientos obligaron a una revisión inmediata de conceptos. Los animales no podían simbolizar la libertad como querían los poetas, pues eran de hecho prisioneros de leyes que los sujetaban a lugares privilegiados, con paradójica relevancia para las aves. El pájaro no cantaba para expresar la alegría de vivir, sino para indicar a los congéneres que era dueño de un territorio y estaba preparándose para recibir a una hembra. Los combates entre machos de diversas especies no ocurrían como postuló Darwin, para la competición por las hembras, sino por causa de disputas territoriales. Y cuando a los leones, un estudio "in situ" realizado aportó abundantes pruebas: la segunda causa de la mortandad general es el conflicto territorial.

El territorio es, por lo tanto, una poderosa viga de estructuración de los agregados animales y del comportamiento individual. Es una pauta que condiciona la actuación en el ambiente. Como nota Sally Carrighar: "El mapa de una zona salvaje que mostrara las áreas ocupadas por aves u otros animales, se cubriría de una red tan tupida de líneas y fronteras, que cabría preguntarse si esas criaturas gozan siquiera de una mínima libertad de movimientos" (3).

Una especie territorial es, por tanto, una categoría animal en que los machos, y a veces las hembras, tienen esencialmente tendencia a apoderarse de un dominio y a luchar por su conservación. Este dominio puede ser individual, familiar y social, esto es, ser poseído y defendido por un grupo organizado. Por otro lado, se encuentra este impulso a varios niveles en el mundo animal y caracteriza de forma evidente a las sociedades de primates. Escribe F. Smith que el territorio y el área familiar forman parte de la matriz de factores que caracterizan la evolución filogenética de los grupos, aumentando las posibilidades de supervivencia de las especies, y demuestran varios etólogos ese aserto evidenciando la relación existente entre apareamiento y el territorio (4).

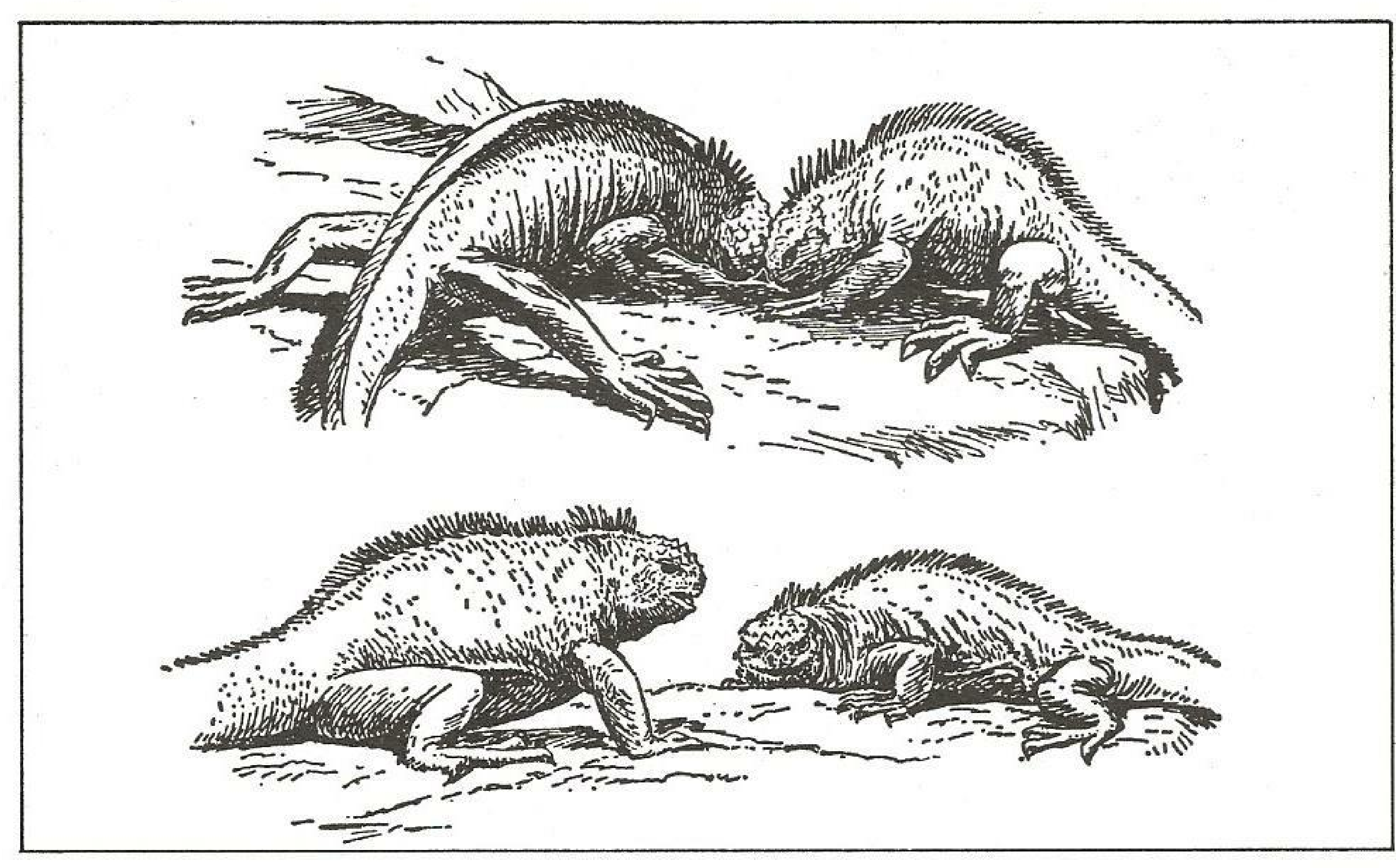
## DEMARCACION Y CONFLICTO

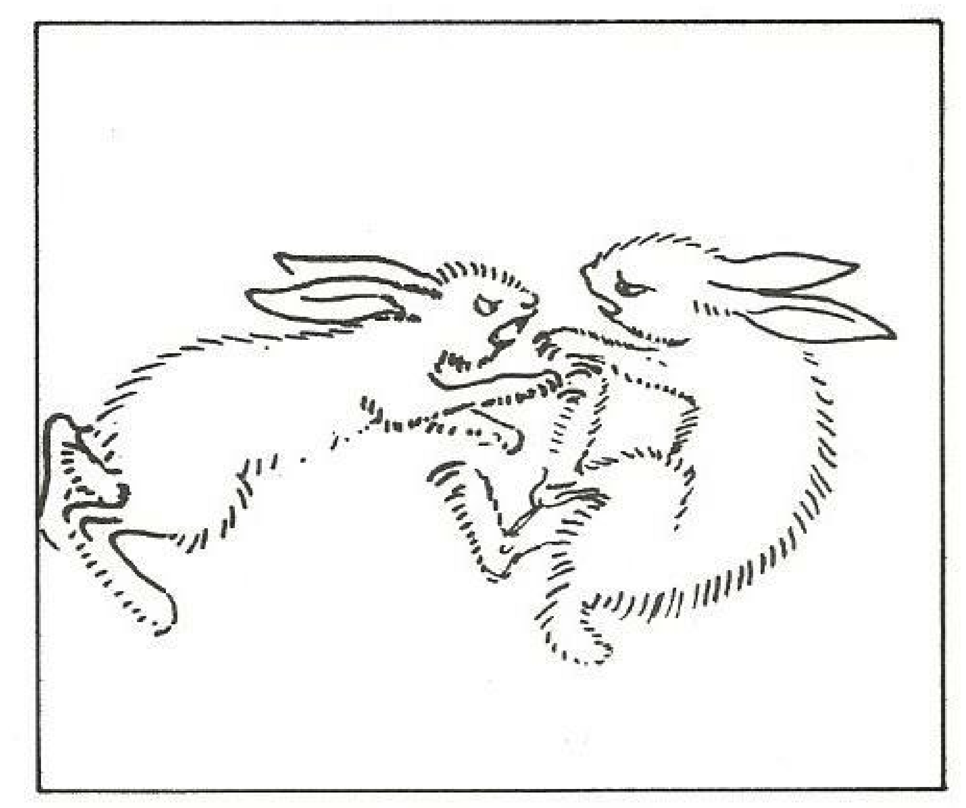
Tal y como el campesino acarrea piedras pesadas para delimitar en sierras y valles aluviales, la forma de su terreno, también los animales disponen de dispositivos para delimitar su propiedad. Esta señalización evita conflictos innecesarios para la intrusión inadvertida de un individuo en el espacio territorial de otro, al mismo tiempo que muestran a las hembras las características del poseedor. Las advertencias sonoras de las aves, que se toman excesivo cuidado de cantar en lugares bien visibles como estacas, ramas altas o matorrales, tiene paralelo con el rugido de león que evidencia una presencia eficaz a kilómetros de distancia. El método olfativo, que pone en juego glándulas con secreciones especiales, orina o excrementos, es utilizado por la gacela de Thompson, el venado rojo de Escocia, y en una gran cantidad de mamíferos, que incluyen la hiena, diversas especies de antípoles, el rinoceronte indio, el rinoceronte blanco, el hipopótamo, el león que orina con gran alarde por encima de las hojas de los arbustos, después de haber tocado e impregnado los matojos con su olor. Las señales visuales son emitidas por los dueños de los territorios que se colocan en posiciones destacadas y bien visibles para los vecinos. Cada especie pone en juego un tipo de señalización más adecuada a su "Unwelt" (medio) combinando frecuentemente los procesos, de forma que obtiene eficazmente su objetivo: la eliminación de ambigüedades de la frontera por una afirmación clara del poseedor.

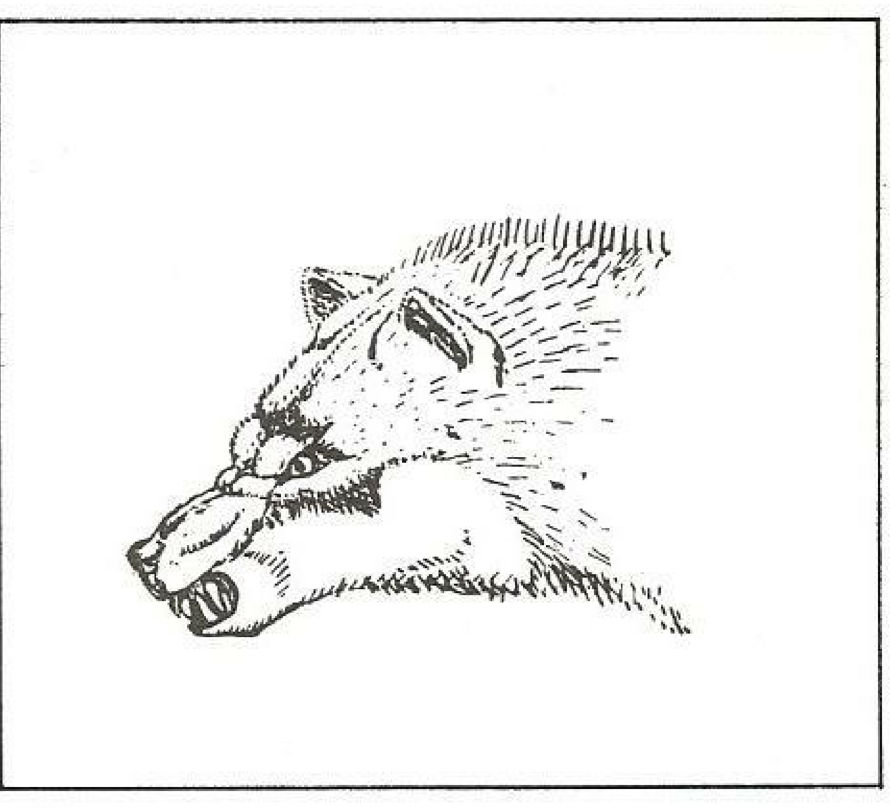
(3) CARRIGHAR, Sally, *Wild Heritage*, Hew York.

(4) SMITH, F., *Purpose in animal behaviour* (Londres, 1971).

La forma del territorio no es rígida ni tampoco definitiva, como descubrirían los geopolíticos del pasado siglo; la frontera es una realidad de tensión, un equilibrio de fuerzas que evoluciona en el tiempo. Ahora, los investigadores del comportamiento animal subrayaron esta concepción con abundantes ejemplos. Se demostró que los territorios tienden a aumentar y a disminuir en consonancia a la energía de los propietarios, la violencia de su agresividad. Un factor de equilibrio reside en el acto de que cuanto más pequeño es el espacio ocupado, tanto mayor es el empeño empleado en su defensa y más elevadas las posibilidades de triunfo. Los animales que se salen de su dominio pierden coraje, se vuelven nerviosos y en caso de enfrentamiento en territorio ajeno tienen manifiesta tendencia a la fuga. Por el contrario, cuanto más cerca se encuentran del lugar geométrico de su coto, tanta más ferocidad demuestran, multiplicando energías y esfuerzos para llevar a buen término el combate. De estas dos tendencias provienen las leyes de la conquista y combate territoriales, a las que raramente escapa cualquier animal.







Por otro lado, el reconocimiento de los derechos del ocupante original queda muy evidente en los diversos tipos de demarcación territorial y una práctica muy generalizada. Generalmente, los animales evitan o limitan las escaramuzas, que no traspasan los gestos del combate ritualizado. Todavía, la verdad es que, la posesión de un territorio solamente se puede conseguir por medio de luchas encarnizadas, al menos que el espacio se encuentre desocupado, lo que suele ser una excepción. Los jóvenes en cada generación, tienen, por tanto, que descubrir los medios adecuados para acceder a la propiedad. El desafío de un propietario de un gran dominio favorece extremamente al agresor, si éste se mantuviera firme y violento. La defensa corresponde al macho, que frecuentemente expulsa al provocador con un pequeño ritual de ataque, pero si ello no fuera suficiente, la realización ritual, va cediendo lugar a la lucha abierta, que puede terminar en la constitución de un pequeño coto en la frontera del territorio del defensor. En los territorios familiares, la pareja colabora en su defensa, en cuanto a los territorios sociales, son los machos de situación más elevada los jefes reconocidos que tienen el deber de enfrentarse a los invasores.

La forma de los territorios, que varía de especie en especie, representa una adaptación concreta de pauta instintiva a las condiciones de vida del animal y a la situación específica del medio. El ejemplo de la vicuña, estudiada por Koford en 1957, ilustra esa variabilidad adaptada incluso dentro de la misma especie. Normalmente este animal se organiza en bandas familiares en territorios que rondan los 16.000 metros cuadrados, pero en las zonas más elevadas y pobres en forrage ese mismo territorio familiar puede extenderse a mil metros cuadrados. La integridad del grupo depende extremadamente del macho que, enfermo, herido o imposibilitado para defender el territorio, provoca de dispersión de las hembras. Del mismo modo el espacio del "Connochaetes Taurinus", estudiado por Talbot en 1963 y Estes en 1969, sufre una substancial variación en función de la calidad del terreno. En Serengueti, sabana pobre y auténtica arena, el animal se desplaza, y sólo en período de celo se fija y defiende territorios. Todavía, en Ngorongoro (Tanzania), el mismo animal establece una red de territorios firmemente defendidos durante todo el año, y que en el período de celo puede rivalizar con el sistema de Kob de Uganda. La posesión de un territorio es fundamental para la reproducción y los animales que no poseen quedan sexualmente bloqueados. En esa zona, muy favorable en pastos y agua, los territorios varían entre los 200 metros cuadrados y mil metros cuadrados, en función de las características del terreno. Entre las aves, este patrón también tiene su plasticidad: las especies migratorias mantienen y defienden territorios durante el período de reproducción, en cuanto que muchas especies sedentarias de aves hacen de un espacio determinado el resto de su existencia, su razón de vivir.

Los depredadores, que van en busca de presas, mantienen necesariamente grandes territorios extensos que generalmente son defendidos por grupos dominantes. Los lobos, en invierno, patrullan por un circuito de más de 70 km de extensión, defecando, orinando, los machos de la manada delimitan su terreno de caza cara a las manadas rivales. Mediante estas marcas olfativas, cualquier lobo sabe en qué parte del territorio se encuentra, sabiendo así si está en coto ajeno. En este caso prueba normalmente a cubrir con su propia orina o sus heces, las marcas extrañas, comportamiento que pasó a los perros. Los leones, organizados en grupos, ocupan grandes extensiones y observan con mucha regularidad las áreas marcadas por los otros grupos. R. Schenkel, que estudió detenidamente los leones del parque de Nairobi, Kenya, descubrió que la marca llega a indicar la ruta seguida por los animales, que para eso mojan una pata en orín. Cualquier intruso demuestra una clara pérdida de confianza en espacio extraño y llega a batirse en retirada al escuchar los rugidos de los machos residentes.

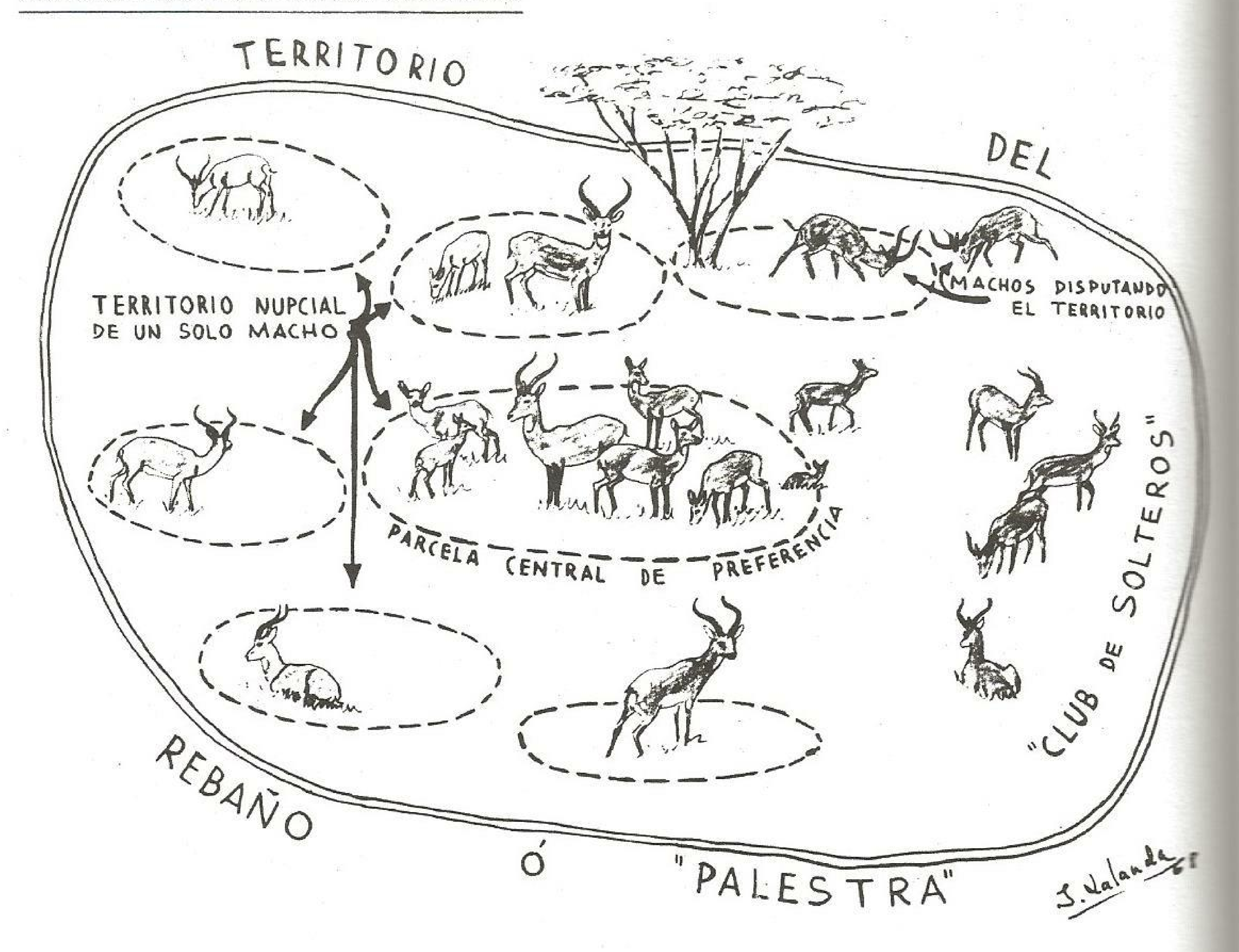
Otros tipos de territorio evidencian adecuaciones a la vida animal, en su medio y expresan ese instinto de otra forma. El hipopótamo, que vive en el agua de los ríos y pasta de noche en las márgenes, defiende dos terriotorios: uno, junto a la margen; otro junto a los pastos. Allí el macho territorial admite una treintena de hembras y crías, pero no consiente muchos machos jóvenes. Siguiendo las observaciones de Worthington, éstos tenían que formar bandas de marginados hasta obtener un territorio. El volumen tiene importancia en la delimitación de territorios aéreos: las aves defienden un espacio de tres dimensiones, la ardilla lucha por tres grandes árboles o cinco pequeños y el gibón se regula por la altura de los árboles para calcular el área que le interesa.

## LOS PRIMATES SON TERRITORIALES

Los primates, por su parte, son animales eminentemente territoriales. Sus sociedades defienden espacios que varían de grupo en grupo, dedicando a esa actividad diferentes grados de empeño. Según De Vore, el gibón pasa la vida dentro del mismo décimo de kilómetro cuadrado. Los macacos aulladores observados por Carpenter en la isla de Barro Colorado, tienen un territorio de medio kilómetro cuadrado, que justifica gran parte de la utilización de su tiempo. El día comienza con un concierto infernal de gritos y berridos que tienen por objeto dar a conocer a los otros grupos, invisibles en la jungla, la exacta localización de aquel territorio. Las luchas directas son raras, tanto más que, Southwick nunca vio un macaco aullador herido, al contrario de lo que cualquier zoólogo podría constatar entre rhesus, babuinos o geladas. Esta actividad ritualizada, que de vez en cuando toma nuevamente intensidad, tiene por complemento la distribución de excrementos y orina en puntos estratégicos. Por su parte, los langur del norte de la India, viven en un territorio de 4 kilómetros cuadrados en grupos de 54 individuos en medio urbano, mucho mayores que la organización en medio natural. P.-Jay, que los estudió, vio que la agresividad de los langur urbanos era mucho mayor que la de los selvícolas, tal y como sucedía con los rhesus. Territorios mucho mayores son los que los gorilas y babuinos ocupan en sus migraciones. El gorila de montaña, animal pacífico que estudió Schaller extiende su dominio a 15 kilómetros cuadrados y sus confrontaciones entre otros grupos son completamente desconocidas. Los macacos japoneses, minuciosamente observados por una generación de etólogos del Japón entre los que destaca Kawamura, están confinados en un espacio de 8 kilómetros cuadrados; en cuanto a los babuinos (H. Crrok) necesitan un espacio de más de treinta.

Los macacos rhesus, naturales del norte de la India, fueron estudiados por varios zoólogos en su habitat natural (Southwick, 1965), que en condiciones naturales diferentes, proporcionadas por la Isla de Cayo Santiago, en la costa este de Puerto Rico, a donde Koford trasportó cuatrocientos animales en 1938. La comparación de los datos en ambos habitats, señala el comportamiento territorial extremadamente agresivo de los rhesus. El investigador de conducta indio Sheo Dan Singh, que examinó más atentamente los rhesus en el medio urbano, describió sus batallas territoriales que son particularmente duras. Klaus Thews escribió, con humor: "podemos deducir que los rhesus han dividido entre sí las ciudades de la India en distritos exclusivos, a semejanza de lo que ocurría en los EE. UU. con los gangsters. De acuerdo con sus fuerzas, cada horda controla su zona de operaciones. En ella tienen sus lugares fijos para dormir y un derecho al botín conquistado y encarnizadamente defendido por las hordas" (*).

(*) THEWS, Klaus, *Etología,* Barcelona, 1976 (trad. del alemán).




Contrastando singularmente con las razzias de los rhesus, están los grupos de chimpancés, también muy jerarquizados, pero con una posibilidad de contacto más vasta y pacífica. Jane Goodall y Adrian Kortlandt, además de Henry Nissen, tuvieron la oportunidad de observar estos animales y estudiar sus asociaciones. La preferencia por un espacio determinado, queda bien clara, bien como la sistemática acción de pillaje sobre los mismos.

De un modo general, el estudio de varios territorios de primates, su dimensión y modelación en el ambiente, conducen a la conclusión de que éstas varían en función de la arboricidad de los animales. Esto es, cuanto más apegados están a los árboles, tanto menor es el espacio que controlan. El territorio del gibón o de los lemúrides, casi estrictamente arborícolas, y una ínfima parte del espacio utilizado por el gorila o por el babuino, completamente adaptados a la vida terrestre. Por otro lado, el examen de esta faceta comportamental —el territorialismo— plenamente presente en nuestras sociedades que emergieron del mismo tronco remoto que originó la sociedad humana, llevó a Carpenter a escribir que la posesión y la defensa de un territorio es parecida en casi todos los vertebrados, incluyendo a los humanos y no humanos, es una necesidad biológica. Es decir: un impulso innato, genéticamente implantado cuya pauta contiene una larga posibilidad de expresión según el medio y la especie. Es, evidentemente, con grandes ventajas para los grupos, puesto que por las leyes selectivas de la evolución todo el comportamiento que disminuye las posibilidades de supervivencia es, más tarde el más pronto, eliminado.

## LA FUNCION DEL TERRITORIO

La función selectiva en beneficio de las cualidades físicas de la especie es indesmentible en el caso del "territorio lek" (*), cuyo papel es predominantemente sexual. Este tipo de territorio fue estudiado entre diversas especies, pero la descripción de Buechner sobre el comportamiento del cobe de Uganda es hasta hoy modélica en esta meteria. La especie es fuertemente territorial y tiene un proceso de reproducción que corre parejo con el funcionamiento de las leyes de la territorialidad.

Los machos poseen una parcela en un área espacial reducida, parcela que tiene un valor inversamente proporcional a la distancia del centro del área. El macho más poderoso ocupa el territorio central del área y los otros se distribuyen en los alrededores a través de rudos combates. Las hembras llegado el período de celo, apenas responden sexualmente, esperando a los machos en el territorio dentro del área y con más intensidad a los animales centrales, esto es, a aquellos cuya resistencia física les permite la defensa permanente de un territorio central.

Buechner, que consagró años enteros al estudio de estos animales, sintentizó así sus conclusiones: "Los machos nunca se pelean por la posesión de las hembras y luchan exclusivamente por los territorios de área. Pese al riesgo concretizado en decenas de desafíos por día, el dueño del territorio central gana habitualmente la lucha, bastando a veces una simple actitud agresiva para amedrentar al intruso desafiante. En las grandes poblaciones observadas, cada rebaño es fiel a una zona tradicional. La posesión de un terreno es necesaria para suscitar el deseo sexual, ya sea de hembras o machos". Estas conclusiones fueron confirmadas por Leuthold, que estudió el comportamiento de los cobes sin territorio. Nunca consiguió un acoplamiento. De este modo, las crías, son producto genético de las herencias de animales de gran vitalidad, lo que demuestra bien el poderoso instrumento de la selección, que en este caso actúa a través del mecanismo territorial.

Pero no es sólo el cobe el que representa este modelo. También la gacela de Grant y el conochaetes de Ngorongoro, siguen las leyes territoriales en su proceso de reproducción. Cambiando en la demarcación de los minúsculos territorios de área, hay toda una larga lista de animales cuya actividad sexual se liga directamente al fenómeno lek. Warburg en 1966 demostró que el Philomachus pugnax se instala en terrenos de 30 cm de diámetro, espaciado entre sí un metro. Chapman (1935) ya había descubierto que el Manacus vitellinus tenía terrenos de forma elíptica, espaciados cada 12 metros. En 1957 Kruijt y Hogan investigaron en los Países Bajos las áreas del Lyrurus tetrix, que definen territorios fijos que van de 100 a 4.000 metros cuadrados. En las selvas de Nueva Guinea y de Australia el ave del paraíso cumple las mismas reglas: los machos dividen el área en pequeñas porciones y, fuera del alcance visual unos de los otros, se avisan su situación de propietarios por procedimientos sonoros.

Peritos en la demarcación de los terrenos del área son los tilonorrincos y, en general, las aves del género "Chlamydera" o "Sericulus". El tilonorrinco de color azul oscuro, con el tamaño de una paloma, ocupa un terreno de un metro cuadrado aproximadamente que decora con hojas de colores, conchas y desperdicios, preferentemente de coloración azul. En medio de este pequeño espacio, el animal levanta un montículo con ramos y tallos decorado con extremo cuidado: piñas, frutas, flores, obteniendo un efecto sorpredente en la atracción de la hembra. El tilonorrinco dorado, entre dos árboles construye una especie de torre de ramas y paja que une por un puente prensado.

(*) "Lek" proviene del sueco "Leka" que indica juego, pudiendo tener connotaciones sexuales.

Después decora con variedad la construcción con materiales intensamente coloreados, esperando a la hembra para quien hace una auténtica representación ritualizada en la cúspide del puente prensil. Estas construcciones características, constituyen auténticas avenidas en la selva, que siempre impresionaron a los observadores ignorantes de lo que en realidad estaban viendo: un área territorial.

Concluye Smith (1971) que el fenómeno lek "envuelve claramente un fuerte principio selectivo, que asegura que las hembras sean, en la mayor parte de los casos, fertilizadas por los machos más vigorosos, que son capaces de conquistar y mantener territorios, y posiblemente también por los más atractivos" (5).

Para esta especialización sexual, el territorio desempeña la función primordial de repartir el espacio, esto es, las reservas alimenticias disponibles por los grupos y por los individuos de la misma especie. Moviliza gran parte de la agresividad innata para el exterior y permite una estructuración en el interior basada en las relaciones formales de la amistad. En la naturaleza viven, pues, millares de especies, que sin interferencias, confinan sus actividades a su espacio biológico. Del espacio territorial de un grupo de leones, que abarca varios kilómetros, a los terrenos de los pájaros tejedores que pueden coexistir a docenas en el mismo árbol sin que ninguno traspase los límites de su vecino, extiéndese millares de territorios superpuestos de las más diversas especies de animales que apenas tienen existencia concreta para cada especie en particular. El concepto del teritorio es, por tanto, un factor natural, innato, que se traduce por relaciones recíprocamente agresivas en las márgenes espaciales del dominio. Escribe Ardrey que "es una ley natural que los animales territoriales vivan en eterna hostilidad con sus vecinos". Y añade el español Nácher, entrando en el campo de las vastas aplicaciones de estas enseñanzas al macaco vestido, que si es cierto que necesitamos enemigos, "también necesitamos de amigos que colaboren en la lucha". El territorio es un espacio indefinido que aglutina los intereses de los amigos frente a los desconocidos que también participan de intereses comunes. De este modo, el territorio aglutina a los individuos como base de operaciones que han de defender a toda costa. Ninguno se resigna a perderlo a título definitivo, y es por eso que se hizo famosa la frase del general Mac Arthur, cuando abandonó, fugitivo, las Filipinas: "¡Volveremos!".

Así, el reconocimiento de los derechos territoriales, del individuo, del grupo o de la sociedad completa, que los políticos e ideólogos procuran presentar como una de las mayores conquistas de la civilización o una de las formas más refinadas de explotación capitalista, no pasa de la mera reflexión en el campo de la cultura de un fenómeno inherente a la historia filogenética de las especies, que es conveniente disciplinar. Con políticos o sin ellos, el hombre respetaría las fronteras naturales. Mucho antes de que esas personas hicieran su aparición, ya los homínidos y australopitecus actuaban según ese imperativo al defender y marcar sus cotos de caza, como todos los depredadores y la gran mayoría de los mamíferos. La evolución ha visto confirmadas esas pautas, por la creciente elaboración cultural, que hace surgir en el orden jurídico nacional o internacional y en las construmbres de las sociedades tradicionales, como formas diversificadas de regular una sociedad tan vieja como los insectos.

(5) Smith, obra citada.

## EL HOMBRE ANIMAL TERRITORIAL

Por la Biología, por la Etología, o el estudio comparado de la cultura se demuestra que el hombre es indiscutiblemente un animal territorial. Y en diversos niveles.

La asociación de un macho y una hembra para el control y la defensa de un determinado espacio no tiene nada de extraordinario. Las aves y algunos mamíferos ofrecen múltiples ejemplos. Entre los primates solamente el gibón posee este tipo de unidad operacional, distribuyéndose los otros por grupos en que la aglutinación de varios machos y hembras dentro de un cuadro territorial es la regla. Es evidente que, al lado de la propiedad familiar, los humanos constituyen formas más completas en que hembras, machos, jóvenes y crías, desenvuelven su actividad en un cuadro territorial más vasto, conocido desde hace pocos siglos con el nombre de Estado o Nación, pero que en realidad no es más que un territorio grupal alargado. Aunque la cultura haya potenciado esa vasta y compleja forma de organización espacial, no por eso los impulsos relativos al pequeño territorio individual-familiar disminuyeron.

Los lazos entre la vivienda y la propiedad constituyen un trazo de unión más sólido que las relaciones sexuales. La necesidad biológica que obliga al macho a asegurar el bienestar entre sus hijos es reforzado por la ligazón afectiva al espacio que ellos ocupan, condición previa para controlar las fuentes de alimentación. Si el imperativo territorial influye decisivamente sobre el comportamiento de las especies de área como el cobe, y el tilonorrinco, orientando su instinto sexual para el bien genético de la especie, ello pesa también sobre los otros seres vivos que se organizan en comunidades, controlando su libertad y sus disponibilidades según las exigencias del bien de esa unidad. Se vuelve un tanto inútil alinear pruebas para demostrar que el hombre vive en comunidades. De cualquier modo, conviene mencionar a Nikolas Tinbergen que afirma que desde sus orígenes "el hombre era monógamo en la mayor parte de los casos, siendo el padre o centro del núcleo familiar" (6). Del mismo modo parece incontrovertible el hecho de que estas comunidades humanas se centran en un territorio –la propiedad que en ciertas culturas se encuentra jurídicamente reconocida o en otras tácitamente también por la práctica de la costumbre– que puede asumir formas bastante diversas, adecuándose a los medios en que el animal humano tiene que vivir. La cultura, con más de diez millones de años, contribuyó fuertemente para esa gran gama de formas territoriales, que en el caso del hipopótamo se reducen a dos.




(6) Revista "Nouvelle Ecole", artículo *Etología* de Alain de Benoist.

Todos los grandes cultivadores de la ciencia etologica, se han puesto de acuerdo con lo que afirma W. H. Burt, profesor de la Universidad de Michigan, cuando escribe: "el hombre piensa que la posesión de una propiedad individual o colectiva es un derecho absoluto. Está siempre dispuesto a defender ese bien, aun con peligro de su vida, contra cualquier agresor. Esta forma de comportamiento no es característica de la sociedad humana. Es una de las características fundamentales del comportamiento animal en general". Por su parte Heini Hediger notó que se puede considerar la historia natural de la territorialidad como el primer capítulo de la historia de la propiedad en la especie humana. Las formas de demarcación en los límites territoriales sólo en casos excepcionales pueden sobrepasar las que el tolinorrinco ha elaborado y que hacen las delicias de los observadores. De cualquier modo, el célebre Harrison Mthew, director de la Sociedad Zoológica de Londres, dio una respuesta inmejorable, cuando le preguntaron si consideraba al hombre un animal territorial: "ciertamente, basta observar en los campos el número de avisos indicando "propiedad privada", "prohibida la entrada", "los infractores serán perseguidos por las leyes". Se podría aumentar con otro: "cuidado con el perro". En realidad, apenas domesticado este animal, se puso inmediatamente al servicio del dueño para defender los límites territoriales que el hombre no tenía tiempo para patrullar. He aquí una delegación de poderes y el perro conoce perfectamente las fronteras del dominio que está a su cargo, bien como el gato que identifica el territorio residencial de las presas con las que vive.

Pero, en un espacio familiar, los seres humanos ocupan y defienden un territorio comunal, esto es, de grupo. El paso de un territorio familiar o individual al territorio colectivo implica una disminución de la agresividad en los individuos. Si éstos son muy agresivos, entonces no aceptan a nadie en su dominio. Entre los homínidos esa operación se efectuó en base a la caza, canalizando la agresividad para el exterior, esto es, contra los otros grupos. "Todo nos lleva a creer –dice Lorenz– que los vínculos de la amistad personal se establecieron como consecuencia de la necesidad de que algunos individuos cesasen en sus disputas para unir sus fuerzas contra otros individuos de su especie" (7). Del coto de caza, atentamente defendido, con su respectiva área familiar y de exploración, a los estados e imperios, existe apenas una diferencia de grado. La cultura puede unificar grupos humanos muy diferentes, establecer planos de dominio y homogeneizar como territorio de grupo lo que en verdad son diversos territorios comunales. Pueden, en base del fenómeno encontrarse el mismo imperativo, y así se podrá comprender la popularidad de la guerra y de los ejércitos.

El antropólogo Arthur Keith afirmó que no era necesario ir más lejos que el instinto territorial para descubrir las raíces del nacionalismo y de los Estados, y consecuentemente de las guerras, ya sea de defensa, ya de ataque. El territorio, con la evolución demográfica de los grupos, se hace pequeño y el dominio de los vecinos, la mayor parte de las veces considerados como no hombres, el objetivo de un deseo de conquista, de expansión territorial. Se lamentaba Nacher que hoy en día ya todo es artificial. "La especie humana abandonó las pequeñas concentraciones modeladoras que estuvieron presentes en nuestros orígenes y ahora la URSS puede considerarse como una unidad territorial. Nadie se conoce, nadie es capaz de abarcar todo el territorio. Basta la voz de los demagogos para que todos queden mentalmente condicionados como unidades de un grupo homogéneo. Bastó un simple estímulo del viejo instinto territorial". La guerra por eso es cada vez más simple. Manipulando, modelando por la cultura, el territorio sigue siendo uno de los factores fundamentales de la sociedad moderna. Y en

(7) Rev. "Nouvelle Ecole", artículo citado.

términos de espacio que ésta se estructura, desde el nacimiento de la familia, hasta la nación, pasando por las instituciones intermedias. Y en cuanto al Estado, ya notaba en el siglo pasado el gran geopolítico sueco Kjellen, que el territorio era su elemento más importante, porque las pérdidas territoriales afectaban profundamente ese organismo social, causándole la muerte.

El gran estudioso Frank Fraser Darling dedujo que las motivaciones del comportamiento territorial son de índole biosíquica y no de orden fisiológica. El territorio satisface la necesidad del animal en materia de seguridad y también en estímulo. Ardrey que revisó esta teoría, añade que el territorio "satisface principalmente la necesidad de identificación que todos los animales sienten. Naturalmente todos tienden a identificarse con una parcela de terreno, mayor que ellos y sobre todo más duradera". Para él, las motivaciones básicas del hombre se dividen en tres grandes grupos o necesidades biosíquicas: la necesidad de seguridad, la necesidad de estímulo y la necesidad de identificación. Estos tres imperativos son estados antagónicos de tres situaciones que el hombre procura desde siempre evitar: la inseguridad, el aburrimiento y el anonimato. El territorio, formando un cuadro permanente de actuación, representa para el grupo, para el animal individual, algo que subsiste en el tiempo con notables características de permanencia. La tan discutida nostalgia se basa precisamente en ese tipo de relación tan sutil como profunda. El deseo de regresar a la patria, volver a ver determinados lugares, la voluntad tantas veces manifestada de morir en sitios determinados, son elementos de un refuerzo de identificación personal, que contrarían frontalmente al anonimato. El territorio contiene las raíces del hombre. Y el hombre es la especie que más las busca por uno y otro lado.

"Ver los campesinos abandonar la granja antes de ponerse el sol —escribe Andrey— es tener la llave del misterio de la civilización que solamente nuestra naturaleza evolutiva podría forjar. Ese es el verdadero especimen territorial que no cambia el ingrato trabajo de la tierra por las facilidades de la jaula ciudadana. Es por eso que ese sacrificio encuentra su recompensa: ese misterio influjo de la energía y ese aumento de seguridad que torna invulnerable su dominio." El campesino es de hecho un hombre que ve los regímenes, los políticos y los sistemas pasar, como si nada pudiese cambiar su determinación. Todo su esfuerzo está orientado para tener tierra y quien no la tiene se vale de los artificios más variados para conseguirla. Desde siempre en todas las culturas se constató un fenómeno al que los ideólogos llamaron "hambre de la tierra", y que se interpretó de las más diversas maneras.



Los marxistas convencidos, ciegos para estas realidades pero imposibilitados para negar el instinto territorial, encuentran una vía de escape: "la posesión de un territorio, para un animal, tiene la función tutelar de su existencia individual. Al contrario, la propiedad en el sistema actual oprime al individuo, privándole de su seguridad existencial, sea pequeño o grande propietario" (8). De ahí a la previa conclusión de que toda la propiedad debe ser del Estado. De esta forma Bertacchini juzga poder dar al hombre la seguridad perdida por el simple acto de suprimir los territorios individuales y familiares, creando un único y gigantesco territorio colectivo. Ignoran los marxistas que el sistema stalinista de colectivicación encontró en los campesinos pobres sus más declarados y frontales enemigos dueños de una ridícula parcela de terreno. Ignoran también que el territorio teórico y gigantesco no cumple las funciones de territorio personal o familiar. Silencian totalmente lo que sucede cuando el hombre se desterritorializa y busca en la ciudad los triunfos sociales que el campo le niega. En fin, cita al joven Marx como el elixir mágico, e ignora a los etólogos y antropólogos cuando afirman que la propiedad familiar tan depreciada está en la base de un equilibrio biosíquico individual, requisito previo para la aceptación y defensa del gran territorio estatal. Cuando en los países sometidos a la ortodoxia que niega la segunda ley de la Termodinámica, se suprimió el territorio individual, los afectos no se hicieron esperar: disminución en la producción agrícola, aumento de la inseguridad, constitución de territorios abstractos, imperfectos, que pasan a mobilizar una agresividad mucho más intensa, y procura la búsqueda de una identificación metaterritorial que convierte la competencia burocrática en una verdadera selva.

Los campos, que desde las más remotas edades ya se encontraban cuidadosamente delimitados, ofrecen aún hoy día en todas las partes en que el hombre se puede comportar libremente en su medio natural, la imagen más elaborada del imperativo territorial. A su reparto, la cuidadosa demarcación, los conflictos que desencadenan las intromisiones de los extraños, los ritos de apaciguamiento por medio de la oferta de comida o bebida en los contactos sociales obligatorios u ocasionales, en fin, la casa o su terreno son factores suficientemente comprobados y descritos que fundamentan en el plano antropológico la teoría institucional de la territorialidad familiar. En los medios en que el animal humano se encuentra sometido a imposiciones culturales de pura invención humana, no admira que procure afanosamente instrumentos de expresión para sus impulsos profundos y que muchas veces adquiera conductas de sustitución y además comportamientos patológicos.

---

(8) P. Bertacchini, *Il territorio el comportamento sociale dei vertebrati,* Roma, 1968.

# ANALISIS

## EL COMPLEJO DE EDIPO A LA LUZ DE LA OBRA DE PAUL DIEL

Por su indudable interés y por su contenido, un tanto contracorriente, traemos ante estas páginas un libro de cierta e importante singularidad. Se trata de "El simbolismo en la mitología griega", obra de Paul Diel, recientemente publicada en España por Ed. Labor (Barcelona, 1976).

Dejando al margen ciertos condicionamientos de carácter evolucionista que el autor deja bien patente en este libro, Paul Diel nos obsequia con lo que, a nuestro juicio, nos parece una interesante traducción del mito heroico al lenguaje de la Psicología moderna, poniendo en ello de manifiesto la altura intelectual de los antiguos como conocedores profundos de la realidad íntima de la persona humana, incluso más allá de la ciencia psicológica actual que pasa por ser uno de los máximos logros de los tiempos modernos. El libro, además, posee un doble valor para su fácil aprovechamiento hacia la vigorización de una alternativa psicológica antifreudiana.

El freudianismo, captando certeramente el signo de los tiempos como la rebeldía de lo inferior ante lo superior, constituye una auténtica reacción anti-intelectualista al concebir el subsuelo psíquico como una realidad frente a lo consciente: originando un dualismo interior y en pugna dentro de la persona, llegando a investirlo como auténtica fuerza motriz principal de la psique humana en términos mecánicos y deterministas, y desconociendo en el hombre la presencia y el poder de un centro espiritual soberano. Con todo, el freudianismo se constituye así en una de las típicas ciencias regresi-

vas de la actualidad que, lejos de elevar a la persona hacia esferas superiores superconscientes, se decide por afirmar una involución preconsciente.

Por el contrario, en la Psicología tradicional, reflejada en el mito griego, se tiende a restablecer la unidad interior de la persona y a propiciar en el hombre la conquista de un estado originario superior, mediante la penetración del subconsciente por un principio luminoso restablecedor de Orden y conquista espiritual.

Bajo la interpretación de Paul Diel esta nueva concepción de la Psicología está presente aunque revestida de extrañas influencias evolucionistas que, a nuestro juicio, no afectan demasiado en cuanto a la finalidad, contenido e interpretación del mito. El evolucionismo de Paul Diel más nos parece un lastre que arrastra de su presencia en este mundo moderno que una consecuencia del mito mismo.

Dice el autor: "El hombre se distingue del animal por la función 'consciente' cuya forma más evolucionada es el espíritu. El espíritu es una vía evolutiva destinada a adaptar la especie humana y cada individuo, no ya a las necesidades urgentes (como intenta hacerlo el intelecto utilitario), sino al fin remoto de la vida. El espíritu es una función más clarividente que la conciencia, es una función 'superconsciente'. Tal sobrepensamiento del mundo de la conciencia primitiva no está todavía generalmente adquirido por la especie: está en vías de formación evolutiva. Precisamente, y en razón de la dificultad que implica esta operación, existe en la constitución de la psique humana una función parasitaria que se opone al esfuerzo evolutivo. Y está caracterizada por la regresión hacia el funcionamiento preconsciente, de tal modo que se crea un entrecruzamiento entre lo consciente y lo inconsciente: hábitos ilógicos e ideas obsesivas. Ese funcionamiento parasitario y enfermo constituye el 'subconsciente' ".

En todo caso, según parece desprenderse de la obra de este autor, la adquisición del estado evolutivo superior (espíritu) no está en función de un determinismo naturalista o biológico, sino en virtud de una aspiración elevada de conquista heroica o, en general, de una vida sacrificada, recta y justa de renuncia, con miras a conectar con esferas superiores de existencia y a salir de los dominios regresivos del primitivismo animal, como tal parece ser el objetivo principal de los modernos.

Traducido al lenguaje psicológico, el héroe mítico, investido de armas simbólicas, con el favor de los dioses (principio luminoso activo forjador de victoria) penetrará en los "infiernos", en las regiones subterráneas del Hades o del Tártaro, donde deberá enfrentarse a los monstruos: diversas expresiones del subconsciente y su tendencia de dominio e imperio interior (principio subversivo y regresivo cegador y eliminador de aspiraciones superiores). Con la victoria, si se alcanza rectamente, el héroe conquista el 'Olimpo'; es decir, el supremo y transcendente señorío sobre sí mismo, convirtiéndose en ser forjador de orden y justicia tanto en su interior como hacia el exterior, y en ejemplo a seguir para el resto de los hombres de elevadas aspiraciones de conquista espiritual.

Podríamos detenernos brevemente en cada uno de los mitos que esta obra contempla y traduce, pero preferimos tan sólo hacerlo sobre uno de ellos: el mito de Edipo, que bajo la interpretación freudiana ha adquirido especial relevancia y que ha dado nacimiento a la teoría famosa del "complejo de Edipo".

El mito en breves líneas dice lo siguiente: sobre Layo, rey de Tebas, pesa la prohibición de procrear hijos. El oráculo ha anunciado a Layo que, de infringir ese mandato, el hijo engendrado (Edipo) no sólo matará a su padre, sino que será el causante de una serie espantosa de calamidades, y que además se casará con su madre. Layo, haciendo caso omiso de tal advertencia, engendra un hijo, al cual, por prudencia, decide abandonar a su suerte en una montaña, no sin antes cortarle los tendones de los pies.

Recogido por unos pastores, es llevado y cuidado en Corinto, lugar que abandona tras algún tiempo. Su destino le pone en camino hacia Tebas, desconociendo que allí reina Layo, su padre. La comarca está siendo desvastada por la Esfinge, un monstruo mitad mujer y mitad león, que Edipo decide enfrentar. De camino se topa con un anciano (Layo) a quien mata a bastonazos desconociendo su identidad. Ya ante la Esfinge, el monstruo le plantea un enigma que debe resolver si desea salir airoso: ¿cuál es el animal que por la mañana camina con cuatro patas, al mediodía con dos y al atardecer con tres? La respuesta no se deja esperar: el hombre. Sobrepasada la prueba, la Esfinge es vencida, y por ello, Edipo se ha hecho merecedor de las insignias reales y se casa con Yacosta, esposa de Layo, desconociendo que es su madre. Sin embargo, la paz no retorna al reino, donde vuelve a brotar un nuevo mal aunque bajo otra apariencia distinta: la peste. Edipo aparece inerme ante la nueva calamidad. Por otra parte los sacerdotes proclaman que este nuevo mal que se cierne sobre el país no es otra cosa que el signo de la presencia de un gran culpable que se refugia en Tebas. Y Tiresias el adivino, profundizando más, descubre la verdad y acusa públicamente a Edipo como causante de todo. Edipo, cegado por la ira, persigue a Tiresias, no sin que surja en su interior un amargo sabor de remordimiento por su culpabilidad. Entre tanto, Yacosta, su madre, se suicida. Edipo se arranca los ojos incapaz de afrontar por sí mismo su propio mal; lo que hace que Antígona, su hija, le conduzca una vez ciego hacia el santuario de las euménides, templo de salud donde es curado. Edipo, al fin, obtiene la salvación.




Sigmund Freud y su obsesión del hombre escidido

Para Sigmund Freud este mito pretende reflejar los impulsos incestuosos que alberga el inconsciente del ser humano. El impulso incestuoso (como todos los impulsos), según la teoría de este científico hebreo, tiende siempre a satisfacerse, a descargarse, aunque casi nunca lo hace en el estricto sentido literal del mito, debido sobre todo, a los múltiples impedimentos y censuras de todo tipo (culturales, sociales, morales personales) que surgirían inmediatamente del ambiente. Lo que motiva que en el mismo inconsciente nazca una sustitución llamada traspuesta. Mediante esta sustitución traspuesta el inconsciente dirige la satisfacción del impulso hacia otros objetos que incluso pueden ser de carácter ideal o inmaterial. Surge así la explicación que la escuela freudiana da, por ejemplo, al patriotismo, como la sustitución traspuesta del impulso incestuoso dirigido hacia esa nueva madre que es la Patria. Como también, de ahí igualmente puede surgir el odio hacia el Estado, entendido éste como sustitución del padre real al que, según el "complejo de Edipo", se le dedican escondidos e inconfesados deseos de muerte. Todo ello —satisfacción directa del impulso o sustitución traspuesta— debe ser así, no siendo aconsejable, como expone Freud, la represión consciente del impulso dado que dicho impulso al no satisfacerse retorna de nuevo al subsuelo psiquico dando vida a nuevos complejos, o bien favorece el despertar de otros latentes, dando lugar a diversos grados de neurosis que afectan a la vida consciente.

No es el momento de entrar aquí en la crítica de esta corriente psicológica, ni siquiera el de exponer una alternativa a la misma por nuestra parte, cosa que se hará más extensamente en posteriores trabajos. Baste lo dicho simplemente a título informativo.

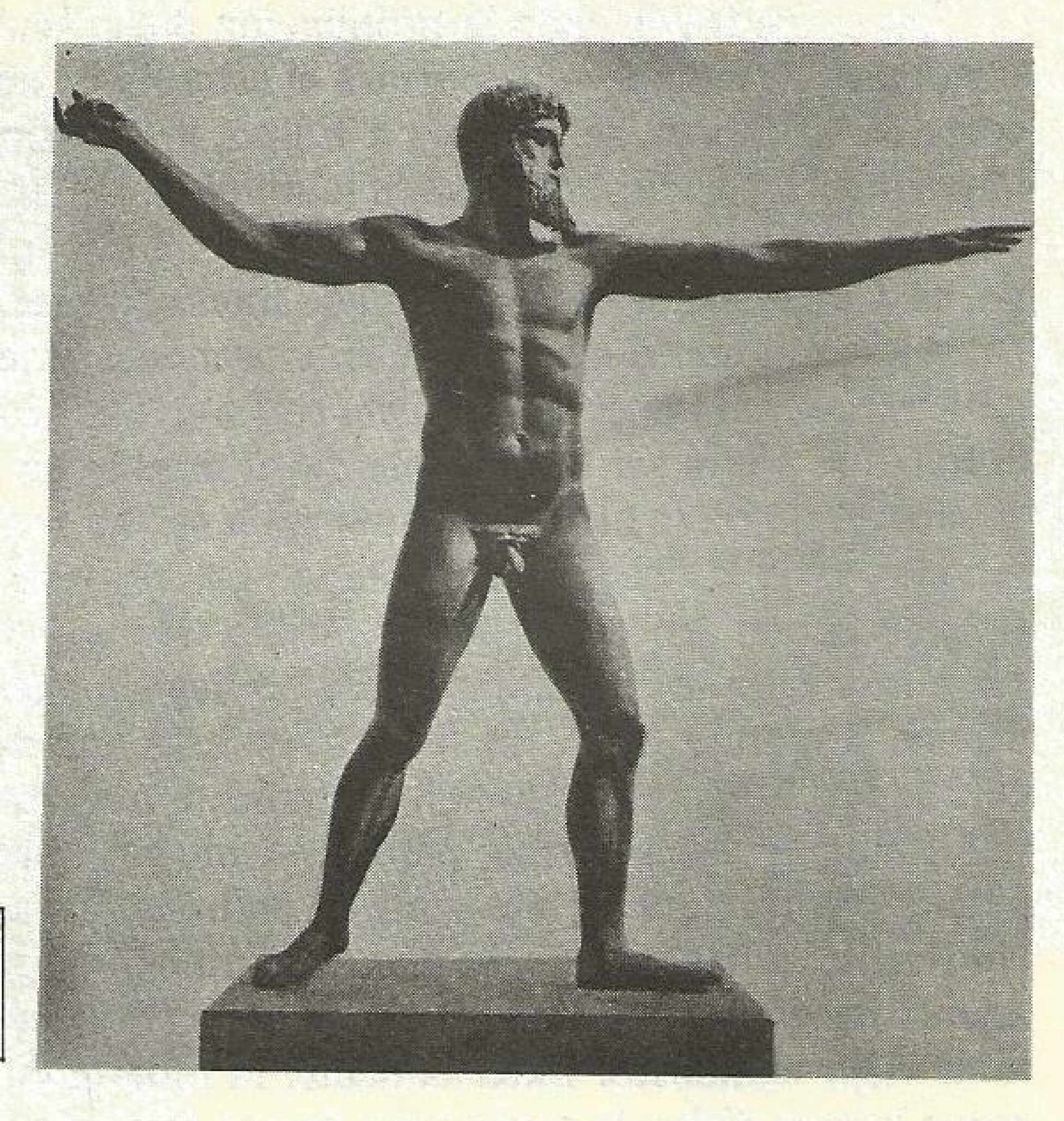
Paul Diel, por el contrario, efectuando un estudio más concienzudo, en cierta medida liberado de corrientes de pensamiento actual, y libre del juicio precipitado a que le podría conducir una reflexión aislada de todo el contexto mitológico griego, llega a la conclusión de que el llamado "complejo de Edipo reposa sobre una falsa interpretación del mito..." "El complejo —dice el autor—, no utilizando del mito más que la predicción del parricidio y del incesto, dejó de lado el hecho de las figuraciones de sentido oculto, estableciendo entre esos episodios artificialmente aislados un nexo de motivos que no existe tampoco en la fachada del mito".

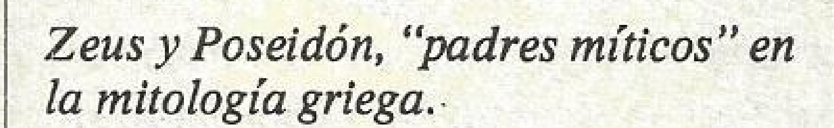
Efectivamente, el principal error del Psicoanálisis freudiano consiste en intentar comprender con mentalidad moderna lo que no está relatado ni escrito para ella. No entiende la distinción entre lo concreto y lo simbólico. El mito, como símbolo, es el vehículo de conexión y comprensión de verdades y realidades más altas a lo meramente profano o exclusivamente exterior.

La verdad es que Edipo no mata a su padre y se casa con su madre por motivaciones de orden sexual, sino espiritual: los padres reales de Edipo, en el mito, no son más que el símbolo, la expresión exterior, de los padres míticos.

Los padres míticos no señalan otra cosa que la orientación interior, espiritual, del personaje o personajes a que haga referencia un mito. Así, como se observa de forma invariable en toda la mitología griega, aquéllos pueden presentarse, o existen, bajo dos modalidades en función de los dos únicos sentidos que puede tener la existencia: una positiva y otra negativa. La modalidad positiva del padre mítico está siempre vinculada simbólicamente al cielo, a la luz, al espíritu; mientras que su lado negativo, y como contrapartida, es la perversión de esas cualidades: lo superior en su aspecto terrorífico. La madre mítica en su concepción positiva hace referencia a la tierra, a la naturaleza pura y ordenada, a una concepción de los deseos sublimados y a la realidad inmediata rectamente entendida sin contradicción y en armonía con el espíritu; por el contrario, la madre mítica en su acepción negativa significa la tierra desgajada del espíritu, bajo







*Zeus y Poseidón, "padres míticos" en la mitología griega.*

una orientación espúrea, los deseos en rebelde perversión. Son nombres del padre mítico, como espíritu sublime, Zeus y Urano, dioses del cielo, y como espiritualidad pervertida Poseidón y Hades, dioses de los abismos cuajados de monstruos. Entre las madres míticas, en su orientación positiva, puede citarse a Rea, la tierra en su lado natural rebosante de alegría de vivir, o a Hera, esposa de Zeus, símbolo de elevado amor; mientras que en su lado negativo puede recordarse a la diosa Afrodita, nacida de la separación entre el cielo (Urano) y de la tierra (Gea) por obra del titán Cronos (el tiempo o la obsesión por lo contingente), y que simboliza el amor puramente físico sin proyección metafísica (*).

Generalmente los padres míticos adoptan la apariencia de padres reales, como progenitores, pero también pueden presentarse bajo la forma de enviados o incluso de educadores, los cuales, en ocasiones sustituyen a los progenitores como padres míticos. En cualquier caso, el mito griego insiste sobre este extremo y rara vez se perdona pasar por alto la referencia al origen o a la educación de sus personajes; porque, como puede deducirse, dicha referencia refleja el grado de parentesco espiritual de cada héroe, de cada dios, de cada hombre y mujer. Los padres reales no son pues más que la encarnación simbólica de unos padres míticos que transmiten una herencia interior, la cual podrá ser, según lo visto, positiva, negativa o mixta en virtud del tipo de matrimonio efectuado entre ambos.

En el mito de Edipo, los padres reales: Layo y Yacosta, son el símbolo de la unión de un padre mítico y de una madre mítica, ambos, en su lado negativo. Son por tanto portadores de una herencia adversa. No en vano el oráculo ha prohibido a Layo engendrar hijos, es decir, perpetuar su herencia so pena de graves y peores calamidades

(*) Vid. "Teogania", Hesiodo.

que las que van unidas a él mismo.

Layo, contraviniendo la prohibición del oráculo, engendra un hijo que nacerá con el nombre de Edipo y que portará el estigma de aquella unión. Dice el mito que Layo, corta los tendones de los pies a Edipo, lo que simbólicamente tiene una significativa importancia: los pies, no sólo en la mitología griega sino en otras tradiciones, suele hacer referencia figurativamente al alma (1). Layo, pues, es el mutilador del alma de Edipo, es el procreador de un ser tullido interiormente.

Al abandonarlo a su suerte en una montaña, en el mito no se hace más que transmitir otra señal importante: existe en Layo un escondido miedo a que viva Edipo, pues intuye que podrá ser el causante de su muerte, tal y como el oráculo ha anunciado. Y en efecto, así es: la herencia transmitida se vuelve contra su transmisor. En el simbolismo cíclico de la decadencia la etapa posterior es siempre más degenerada que la anterior, de la que procede y que al mismo tiempo "mata", es decir, sustituye incluso sin ser consciente de ello. Cuando Edipo llega a Tebas por la llamada de su inexorable destino y mata a Layo sin saberlo, no está haciendo otra cosa que cumplir fielmente con aquél: Edipo es ya lo suficientemente maduro. Internamente esta figura significa que Edipo es ya él mismo, pero en el mismo sentido fijado por la herencia espiritual paterna (nótese que el hijo mata al padre en un sendero tortuoso, es decir, en el subconsciente, a bastonazos, lo que dista mucho de ser una victoria heroica: el bastón es aquí la insignia que Edipo blande para hacer valer su fogosa y vanidosa soberbia frente al viejo vanidoso). Externamente, la muerte de Layo a manos de Edipo significa, como hemos dicho, la sustitución de una etapa anterior por otra posterior, de un reinado por otro. Por lo que Edipo al matar a Layo, habrá vencido también a la Esfinge. La Esfinge, que en el mito es el monstruo que devasta el país, no es otra cosa que el símbolo del reinado de un rey perverso, la imagen doble de Layo. Con lo que muerto Layo no sólo se sustituye a éste como rey, sino también su propia impronta personal, su propia consecuencia. El mito en este punto es claro, como en otros. Edipo no sólo se hace rey, sino que también el panorama de calamidades varía: la Esfinge deja paso a la peste, una nueva calamidad cuya diferencia con aquella otra pasada, está simplemente en su apariencia exterior.

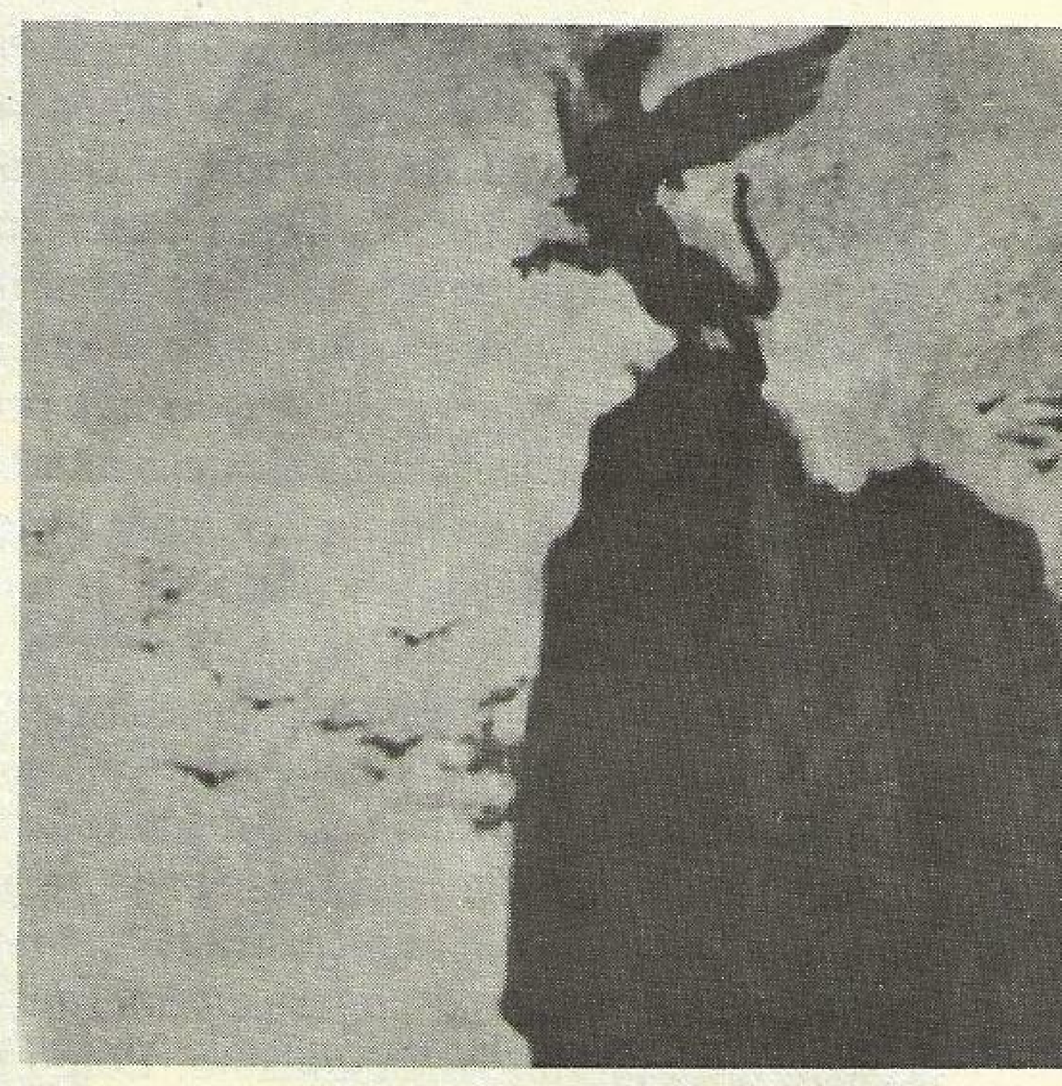
Edipo toma el trono y se casa con Yacosta, su madre. Lo cual lógicamente debe ser así. En realidad nada ha variado: Edipo, siendo de la misma naturaleza que el padre, y habiendo éste elegido unirse a un tipo de madre mítica negativo, el personaje principal del mito se encontrará muy a gusto con la misma "mujer", sin notar interiormente la necesidad de cambiarla.

(1) Las figuras de vulnerable, de herido, de mal calzado o de lavado de los pies, señalan simbólicamente, el auténtico estado del alma.

Así como las expresiones "ser firme", "mantenerse en pie" son claras alusiones a la firmeza interior del alma, ser vulnerable o herido en los tendones, como es el caso de Aquiles, significa estar disminuido anímicamente, ser débil en las posibilidades del alma, por lo que el riesgo de muerte es seguro caso de no operarse un fortalecimiento interior.

El "pie sin sandalia" de Jasón, en el mito de los argonáutas, simboliza el alma mal protegida. No hay que olvidar que Jasón fue educado por Quirón, el centauro que, como todos los de su raza, simbolizan los deseos sin freno. Quirón dejará en Jasón el sedimento educativo propio de un héroe trivial, de un héroe débil (Jasón por sí solo es incapaz de acometer la empresa de la conquista del Vellocino de Oro; necesita ser acompañado de otros héroes). Trivialidad ante la que Jasón deberá luchar para liberarse, lo cual no logrará rectamente acabando víctima de la misma.





*Edipo y la Esfinge.*

Inaugurada otra nueva etapa, los males persisten, aunque, como se ha dicho, bajo otra apariencia en función de la nueva pareja mítica reinante. En estas circunstancias la voz interior del espíritu (Tiresias) comienza a alarmar a Edipo, le acusa y le señala la verdad, así como la causa de su culpa, mas Edipo en su soberbia la persigue, con lo que vuelve a matar a su padre mítico pero ahora en su lado positivo. Haber escuchado a Tiresias y ponerse en vías de purificación hubiera significado su autoliberación heroica y viril tras vincularse al leve destello de luz que en todos persiste, aun en los seres más atormentados. No obstante, la voz de Tiresias, el adivino, ha servido de algo: ha despertado en Edipo un fuerte sentimiento de culpa, de remordimiento, con lo que se abre ante él un amargo sabor del que se sabe culpable. Ante esta nueva vivencia interior, la presencia de Yacosta como unión a los deseos y placeres sin freno, se hace insostenible por lo que ella se suicida, es decir, le abandona.

Edipo, atormentado, pero incapaz de verse a sí mismo, de afrontar su propia reali-

dad por sí, de purificarse activamente, se horroriza ante su culpa (se arranca los ojos). Con lo que, ahora en el camino de la redención, vuelve a matar al padre mítico en sentido positivo al no querer afrontar su culpa y superarla virilmente. Se torna incapaz de su propia redención heroica. Edipo, más que purificarse desea que lo purifiquen: figura singularmente característica de toda espiritualidad lunar o femenina; con lo que sigue vocacionalmente unido a la madre, ahora en su lado positivo, manifestada en sus ansias de redención pasiva. Ello es lo que provoca que surja Antígona, virgen inocente: su hija en sentido de contrapartida o alternativa a la imagen degenerada de Edipo, que le conduce, que le guía hasta el templo de la salud de las euménides.

Edipo, habiendo matado a su padre mítico en sus lados positivo y negativo, y a su madre mítica en su lado negativo, elige el camino de su purificación interior vinculándose a la madre mítica en su lado positivo; con lo que la predicción del oráculo se cumple siempre hasta el final del mito.

A la vista de lo anterior, este mito, nos permite contemplar uno de los ejemplos más claros de purificación no heroica, sino femenina, pasiva. Edipo, no se olvide, no mata activamente a Yacosta, como habría hecho cualquier héroe investido de armas simbólicas, en su propio interior "infernal", sino que es ella quien le abandona ante la repulsa interior simple. Asimismo, Edipo es conducido y curado; no es él quien, mediante esfuerzo interior propio, opera en sí su propia curación ascendente.

**Isidro PALACIOS**

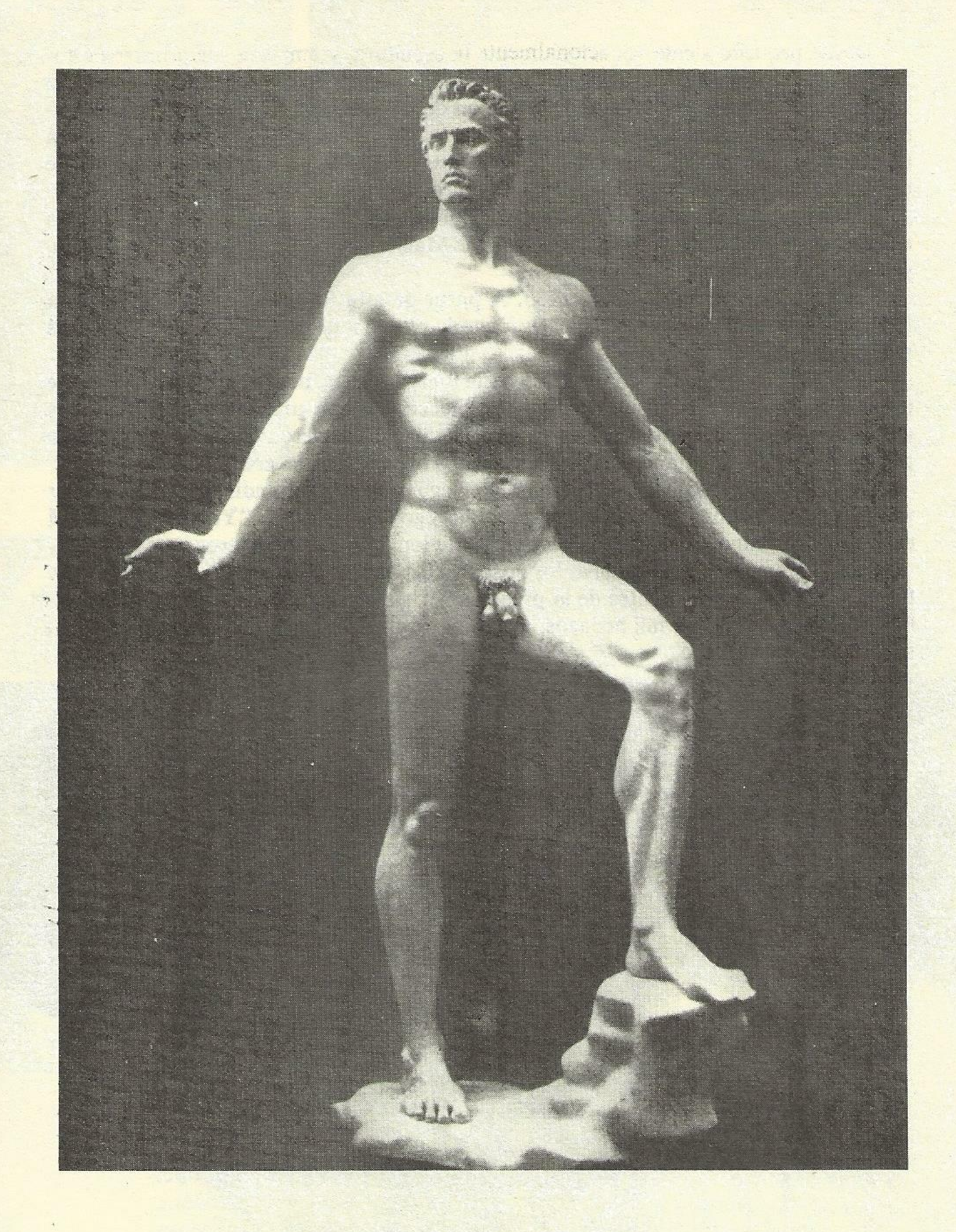
---

# UN ESCULTOR A PESAR DE NUESTRO TIEMPO: ARNO BREKER

De reciente publicación, en edición bilingüe francesa y castellana, es el libro elaborado por Michel Marmin y José Manuel Infiesta, titulado "Arno Breker, el Miguel Angel del siglo XX" (Ediciones de Nuevo Arte Thor, Barcelona, 1976).

Un libro de arte que, dada la ingente cantidad de obras que sobre el tema se publican, bien podría pasar desapercibido. Sin embargo, no es así, porque este libro ofrece una especial singularidad: abre a la luz pública, al menos a la española, la muestra existente de otro tipo de arte distinto al que comúnmente prolifera y se nos tiene acostumbrado contemplar. El libro, por ello, es asimismo un sincero homenaje a una concepción escultórica hoy marginada; homenaje, al que humildemente esta revista desea también sumarse.

Arno Breker, hijo de padre renano y de madre lorenesa, nace en el año 1900 en Elberfeld, ciudad situada a unos 30 kilómetros de Düsseldorf.



*Se expresará mediante el cuerpo humano que retorna al aire libre, a su nobleza original, animado de un gesto puro, ennoblecido por el pensamiento.*

Charles Despiau

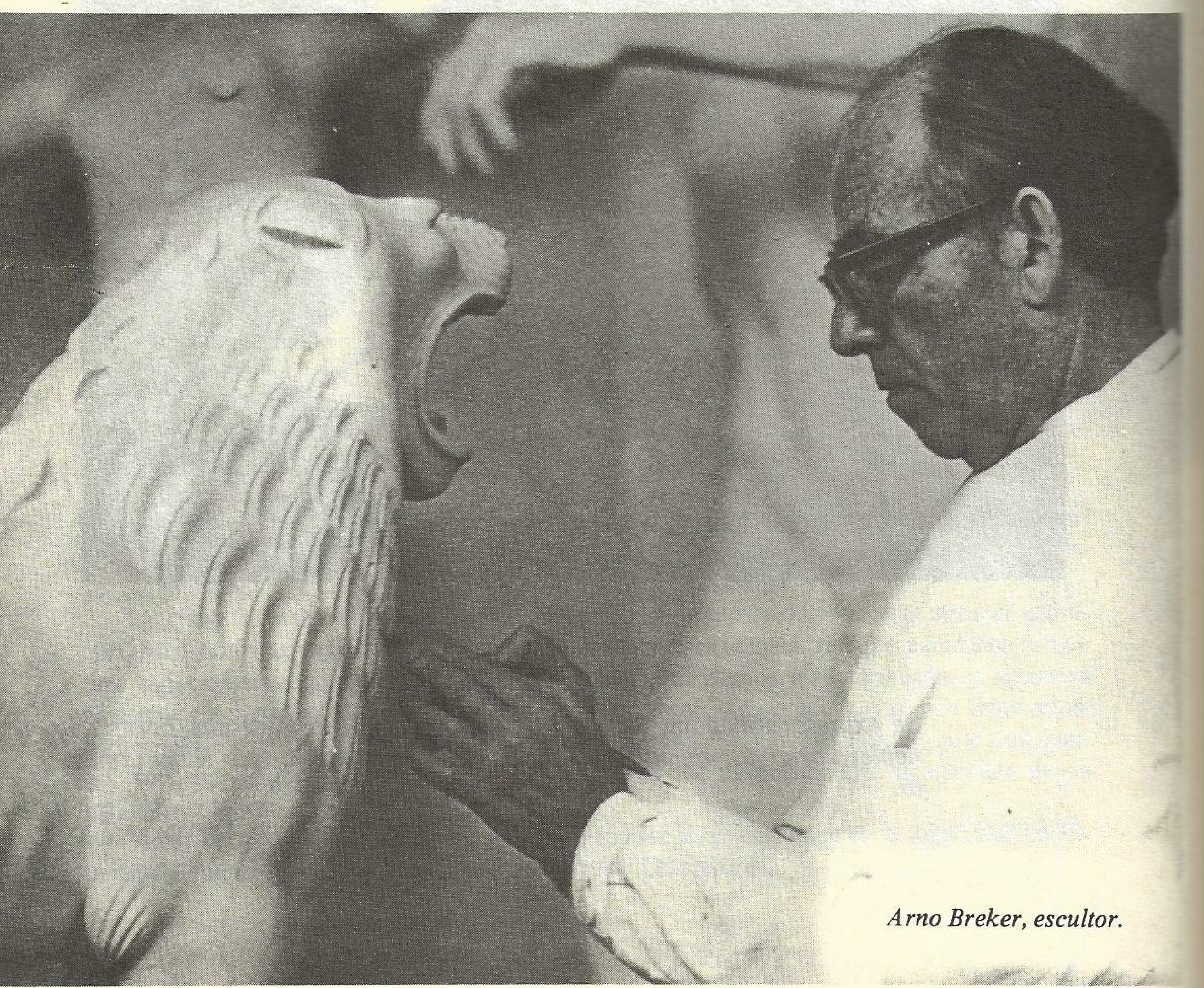
Desde pequeño siente vocacionalmente la escultura, y empieza sus primeros estudios en la Escuela de Bellas Artes de su ciudad natal. Después pasa a Düsseldorf. En 1925, se traslada a París, capital de la nación del célebre escultor Rodin: principal inspirador, junto a Miguel Angel, de su escultura. "En Francia –dice Breker– volví a empezar mi arte desde el principio, según la Naturaleza. Empecé completamente desde cero. Sintiendo a Grecia dentro de mí, la Naturaleza ante mí, estaba salvado".

Conoció y entabló fuerte amistad con hombres de las artes y de las letras como con los escultores Charles Despiau y Arístide Maillol, los pintores Vlaminck y Derain, y el poeta Jean Cocteau.

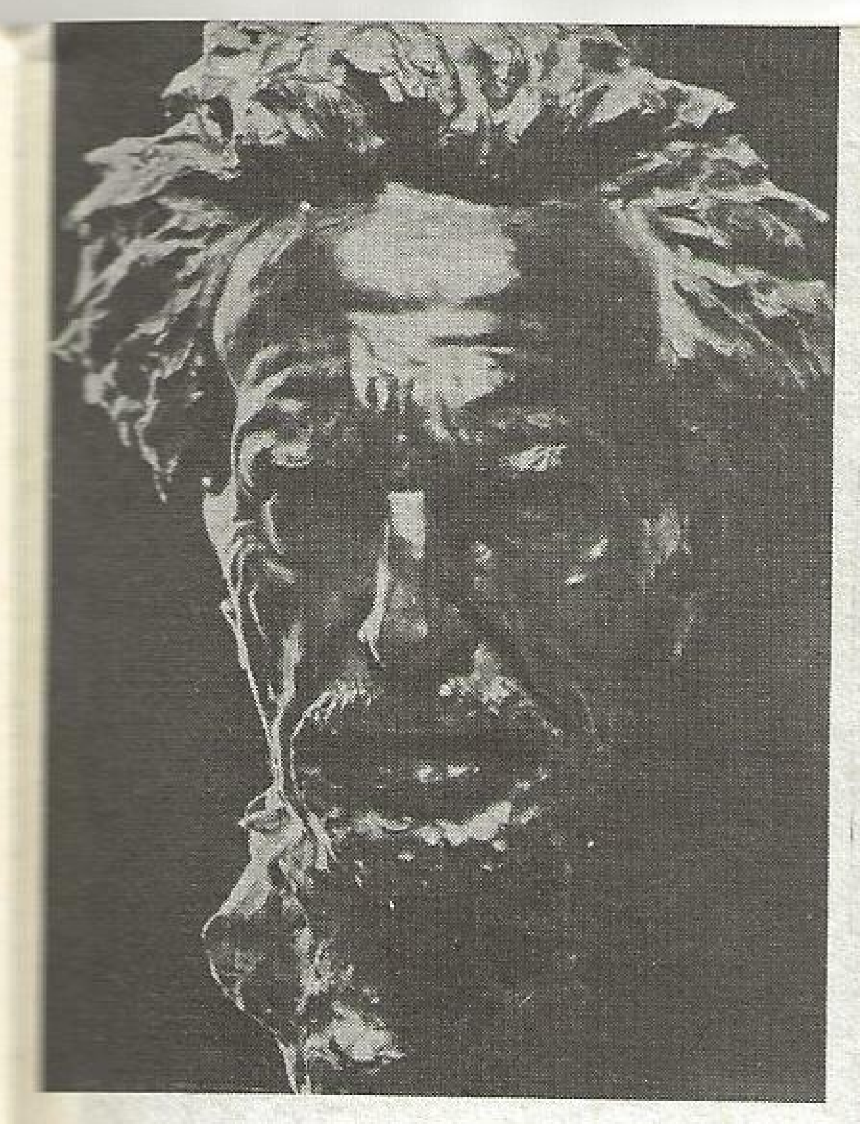
En Francia permanece hasta 1933. A partir de esta fecha y hasta 1934 reside en Roma, donde, junto a otros artistas, es invitado por el ministro alemán Josef Goebbels a retornar a Alemania.

Los primeros tiempos en Alemania no le fueron fáciles, pero el nuevo enfoque que tomaba entonces el arte en aquel país y la protección de que gozaban ciertas corrientes artísticas por parte del Estado alemán de aquel tiempo, hicieron que Breker destacara pronto y se afianzara como uno de los máximos exponentes del arte europeo.

Con el fin adverso para Alemania de la segunda guerra mundial en 1945, Breker padece también sobre su escultura el peso amargo de la derrota. "Yo poseía –dirá el escultor– los grandes estudios de Berlín, de una longitud de cien metros, que permanecían completamente intactos salvo los cristales. Entonces los americanos sacaron todo fuera. Lo supe por los agentes de la prensa americana y pude ver en fotos las montañas de estatuas rotas en mil pedazos, arrojadas fuera de mi estudio. Toda mi obra desapareció por completo".



*Arno Breker, escultor.*





*Arriba, a la izquierda, busto de Erza Pound (1969). Abajo, a la izquierda, busto de Henry de Montherlant. A la derecha, busto de Salvador Dalí (París, 1975).*

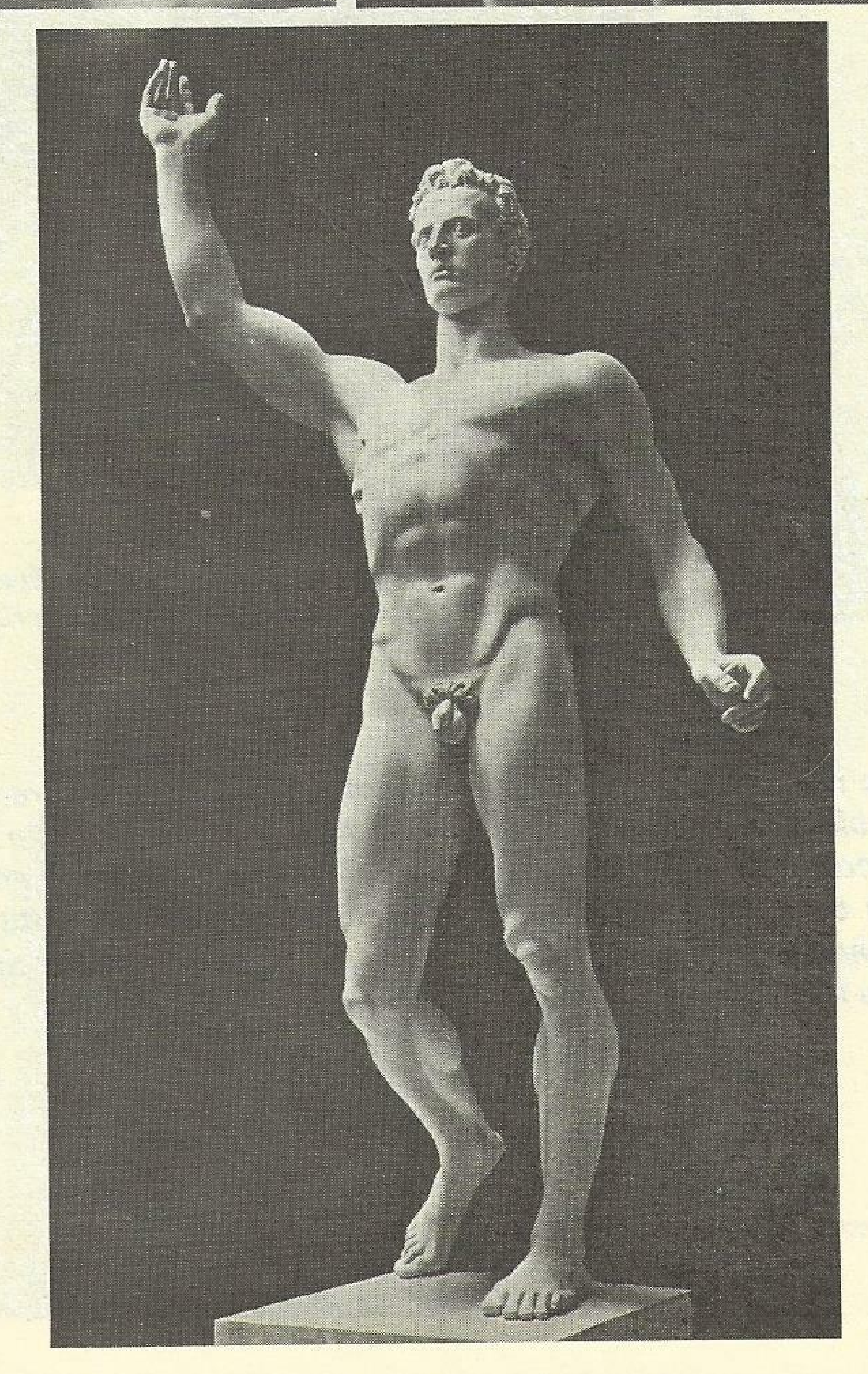
*La revelación de la Esencia humana, razón de ser del retrato, no es realizable sino por intermedio del artista ejecutante; por ello es por lo que he evocado la inolvidable experiencia de la transformación en la muerte.*
*Es en la penetración espiritual recíproca entre el artista y su modelo en donde se encuentra el verdadero impulso creador, el que anima los auténticos mensajes.*

Arno Breker

L'Eveil.







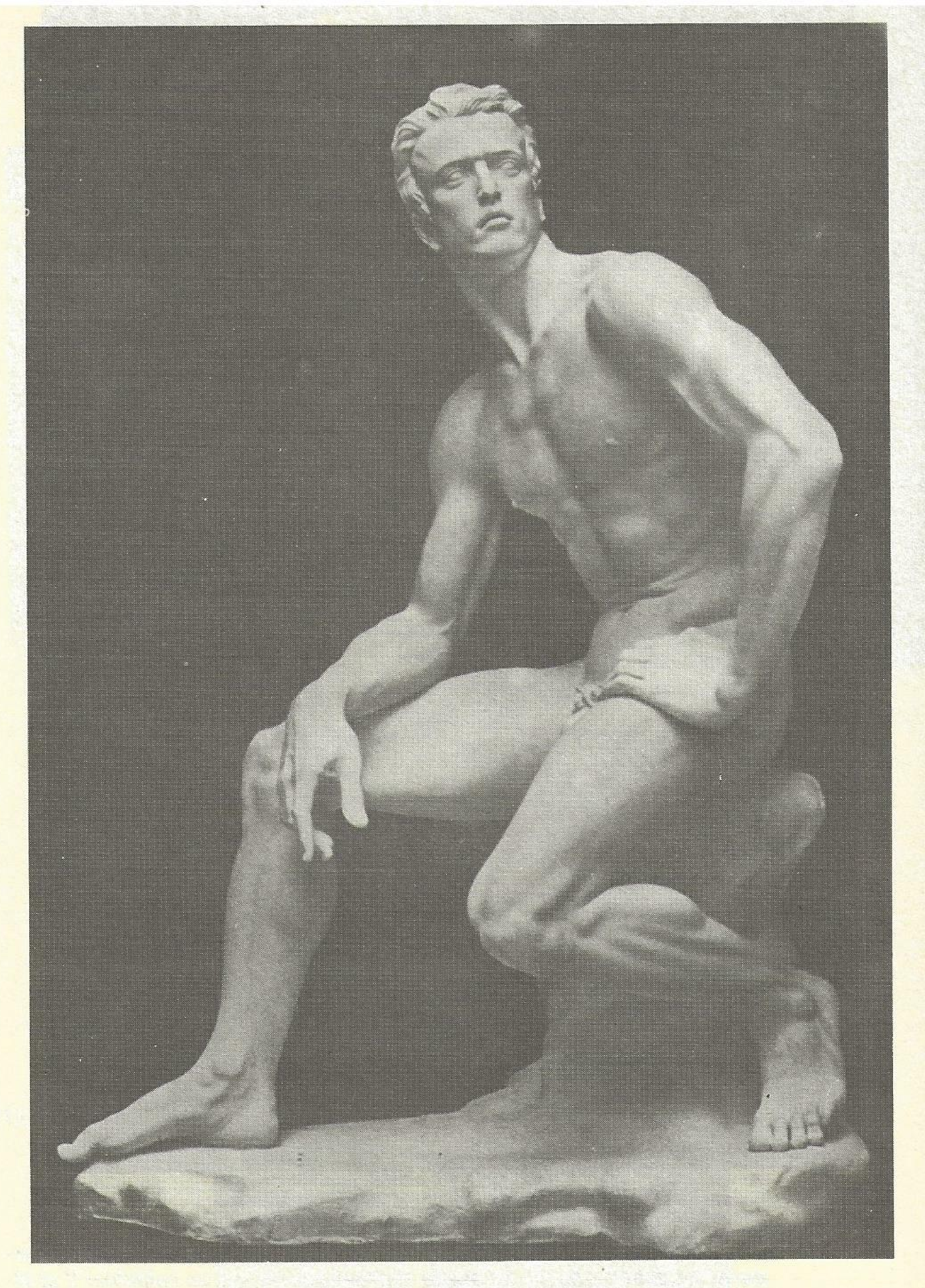
El Heraldo.



*El Guer*

*...Sin embargo, existen valores indestructibles ¡y no se puede ser eternamente culpable! Así, ¡yo no puedo exponer porque soy un culpable! Y si alguien me insulta, me injuria, en la prensa o en otra parte, no puedo defenderme, pues nunca encontraría un juez lo suficientemente valiente como para hacerme justicia. ¡No existo! ¡Tendré siempre la culpa! ¡Como el vencido! Soy un vencido, ¡eso lo explica todo!*

Arno Breker



*Yo te saludo, Breker. Te saludo desde la elevada patria de los poetas, patria donde las patrias no existen, Santo en la medida en que cada uno aporta a ella el tesoro del trabajo nacional... Porque la gran mano del David de Miguel Angel te ha mostrado tu camino...*

Jean Cocteau



*La fuerza, detalle.*

*La intención de la Naturaleza no es el comer, ni el beber, ni el vestir, ni nada de aquello en que Dios queda fuera. Gústese o no, sépalo o no, secretamente la Naturaleza busca, persigue e intenta descubrir el rastro por el que se puede hallar a Dios.*

Eckhardt

A partir de entonces, Breker puede considerarse como un escultor ignorado, hasta el extremo de estar oficialmente muerto como él mismo afirma hoy. Ningún museo del mundo, hasta donde nosotros sabemos, expone a Breker; a excepción hecha, claro está, del museo de Figueras de Salvador Dalí, donde puede ser contemplado un magnífico retrato del poeta francés Jean Cocteau.

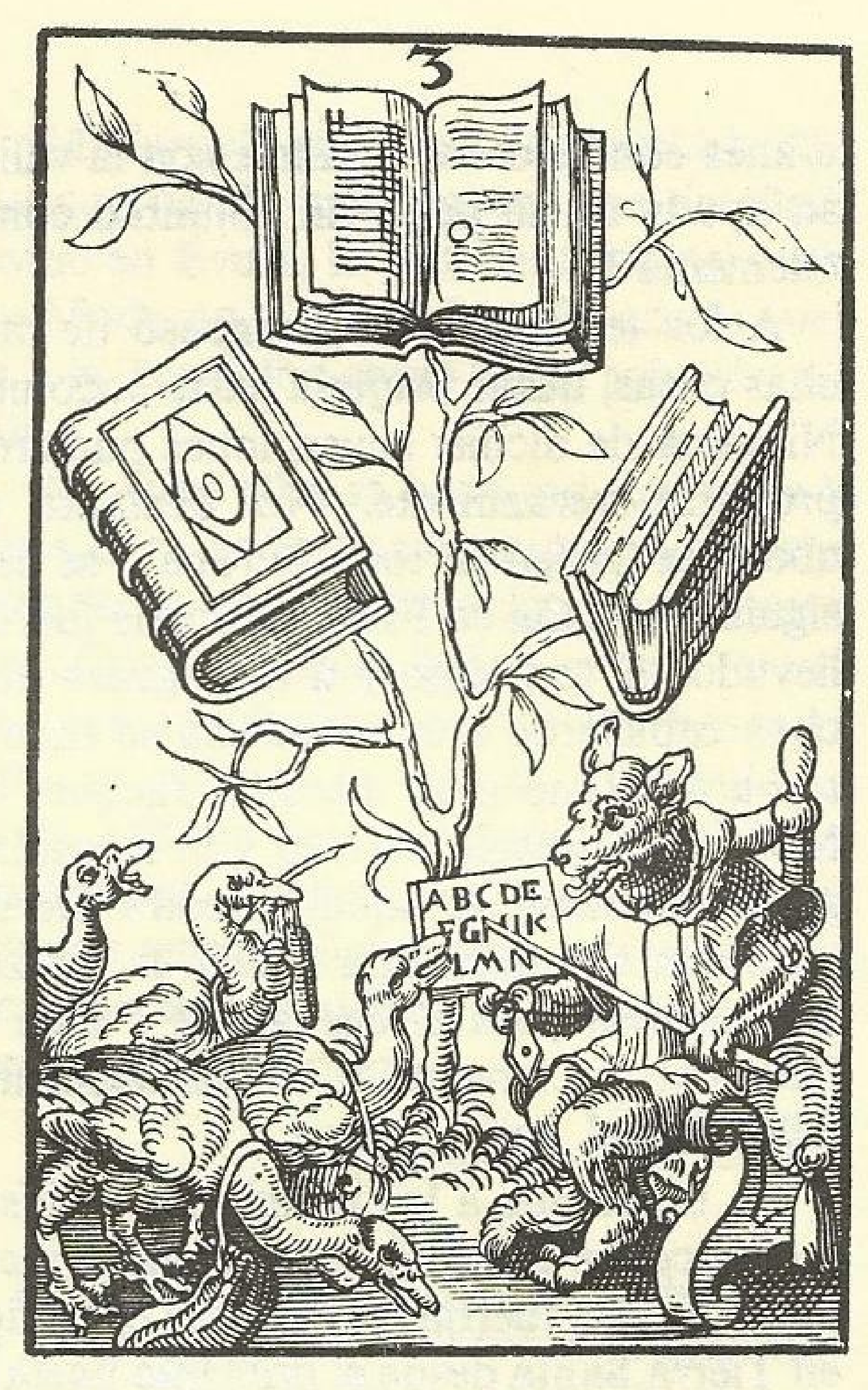
La escultura de Arno Breker es una escultura de valores. La fidelidad, el honor, la amistad y camaradería, la combatividad heroica, la grandeza de ánimo y la firmeza de espíritu, son valores que están bien reflejados en sus obras; bien visibles, como un reto imperturbable al signo de los tiempos que corren. "Arno Breker —nos dice Alphonse Darville— permanece fielmente unido a los valores de la tradición occidental y cree, en mi opinión con razón, en el poder de su influencia". Breker es, en definitiva, un escultor que se opone "a caer en el no-arte o a la caída masoquista del no-ser por el no-ser".

El mundo de hoy, por el contrario, ejemplo certero del anti-valor entronizado e imperante, desprecia y huye de todos los valores superiores sin que, como contrapartida, pueda ofrecer otra cosa que confusión, agitación y duda. Es lógico que, así las cosas, escultores como Breker puedan sentirse marginados e incluso difamados. Si su escultura no refleja, como decimos, otra cosa que una aspiración al mundo superior del que cada vez más se aparta este tiempo moderno, a nadie extrañará que sus obras apenas encuentren leve aplauso y admiración en el mismo. No fue gracias a un mero accidente que Arno Breker padeciera, tras la derrota de Alemania por las fuerzas aliadas, la destrucción de muchas de sus obras a manos de quienes, incapaces por concebir formas superiores de vida a lo meramente contingente, impedían el intento de salida de un mundo nuevo que pugnaba por afirmarse.

Sin embargo, no debe ante esto mostrarse desaliento, ni menos regatear favor ante este mundo de la decadencia, pues ello significaría, antes que nada, un resquebrajamiento de la firmeza interior que debe ser mantenida a toda costa. Pensemos que obtener y recibir la censura de este mundo crepuscular, enfangado en su propia vanidad y soberbia, es, ante todo, un auténtico aval de limpieza y ejecutoria recta. Sospechoso sería ante nosotros quien, por el contrario, de este mundo recibiera los más encendidos elogios y galardones de todo tipo.

**Ignacio VALDEZATE**

# ORIENTACION CULTURAL Y BIBLIOGRAFICA







(*) *El enigma de los templarios,* Vignati-Peralta. Obra editada por A.T.E. (Barcelona, ESPAÑA).

Escasa es la bibliografía que, sobre el tema de los templarios, existe en España. El libro de Vignati/Peralta, publicado recientemente, viene a ser por ello instrumento importante y útil para el estudio, o en su caso, información sobre aquella Orden caballeresca medioeval que en absoluto mereció el reproche y persecución que padeciera en las postrimerías de su historia, siglo XIV. Este siglo supondría la desaparición u ocultamiento del verdadero sentido de la Edad Media que, a partir de entonces, tan sólo perduraría con fuerza en las obras de caballería y en algunos movimientos como el gibelino.

El Orden del Temple, modelo de caballeros para su época, ajustada a un tipo de "religiosidad" heroica desconocida hoy día, presidida en todo momento por la regla y disciplina interior que hacía de dicha Orden un ejemplo de rectitud ajena a todo relajamiento. Siempre se mantuvo al margen de las rencillas entre europeos que la mayor parte de las veces tenían sus orígenes en la ambición, y siempre alejada también de prácticas de esparcimiento licencioso y negativo como la caza, más propia de una caballería "romántica" o "terrenal", y no de una caballería "heroica" o metafísica. Llegó a poseer una riqueza y poderío tal que sin duda no sospecharon los ocho caballeros guiados por Hugo de Payns que fundaron la Orden en el siglo XII animados tan sólo por un fuerte espíritu de Cruzada. Riqueza y poder que se extendía por todos los lugares de Europa, incluso en los mares pues los templarios llegaron a capitanear una poderosa flota de navíos. Pronto aquel poder acumulado, que en ningún instante fue instrumento de desorientación para la Orden apegada a fines supremos, despertaría el recelo y la envidia del monarca francés Felipe IV el Hermoso que, en sus

afanes condiciosos, contaría con la valiosa ayuda de un papa sin voluntad como Clemente V.

A los templarios se les acusó de muchas cosas, desde brujería hasta sodomía. Ninguna de dichas acusaciones pudieron probarse verazmente. No obstante se abolió la Orden en toda Europa y se persiguió con saña en Francia, donde fueron llevados al tormento y a la hoguera muchos caballeros a cuya cabeza se encontraba el último gran maestre, Jacques de Molay. El ejemplo heroico y la serenidad ante la muerte de aquel maestre fueron tales que sin duda aquí residió la fuerza-instrumento para el castigo de Felipe el Hermoso y Clemente V, misteriosamente fallecidos al poco tiempo.

Lo único que a los templarios es justo reconocerles frente a tanto engaño mezquino es que fueron los mejores cruzados en Tierra Santa desde el principio hasta el final de aquellos movimientos entusiastas y sorprendentes, y que participaron, a pesar de no saber leer ni escribir como era normal entre la nobleza de la época, de una sabiduría superior, en gran parte hoy perdida, gracias a sus contactos con la tradición islámica que supieron asimilar a su personalidad occidental y gracias también a los flujos de tradición céltica que como flechas del norte penetraban en la cuidada y respetada intimidad de la Orden Templaria y en todo el orbe cristiano-medieval. Esto así, ha quedado grabado en la historia en sus anales y en los numerosos vestigios y obras arquitectónicas que los templarios dejaron a su paso por el tiempo y el espacio occidental.

Con la desaparición de la Orden, como si ello estuviera previsto, desapareció el "gran tesoro templario". Su sabiduría y conocimientos que pudieron haber iluminado al mundo y hacerlo rectificar hacia otros caminos ascendentes se cubrieron con un misterioso y secreto manto impenetrable para los ojos profanos. Con ello, se abrirían inquietantes y misteriosas preguntas: ¿Hasta qué punto fue el contacto con la metafísica islámica? ¿Era Baphomet el ídolo que representaba al diablo como contienen los documentos de la acusación o era la personificación de Mahoma, o, era acaso el "vellocino" o un "andrógino"? Se dice que Cristóbal Colón llegó a conocer mapas templarios que describían la existencia de la América prehispánica. ¿Llegaron en verdad los templarios a realizar viajes regulares a aquel continente por entonces desconocido oficialmente? Lo cierto es que "en todo caso es histórico que cuando los compañeros de Colón desembarcaron en América, encontraron indígenas que ya conocían la cruz y que no se asombraban lo más mínimo de sus aspectos, reservándoles por encima de todo una simpática acogida" (pág. 239). A estas y otras preguntas, en ocasiones, el libro que comentamos se limita a plantear un interrogante incierto, en otras, da oportunas y claras respuestas.

En todo caso el Temple, incomprendido y verdaderamente desconocido, "no fue hereje ni estrecho mental, fueron —los templarios— los recreadores de un Nuevo Orden Universal". "El Temple era el centro, el origen y la potencia de un Nuevo Concepto del Humanismo: la revolución interior" (pág. 264).

**Ignacio VALDEZATE**

(*) *Rebelión contra el mundo moderno,* Julius Evola. Obra editada en italiano por Ed. Mediterranee, bajo el título "Rivolta contro il mondo moderno"; y en francés por Ed. L'Home, bajo el título "Révolte contre le monde moderne".

La obra de Julius Evola, "Rebelión contra el mundo Moderno", marca la pauta de la nueva filosofía que renace como oposición a los falsos cimientos y ausencia de principios de la época Moderna, entroncándose sin embargo a la Tradición de Occidente.

A través de los detallados conocimientos históricos sobre la marcha y desarro-

llo de la sociedad Moderna hasta nuestros días, Evola expone con la máxima precisión la existencia de lo Invisible (o Espiritual) como patrimonio de una sociedad profunda y auténtica que fue de la Tradición, opuesta por sus principios a la Moderna, en la que lo único que prevalece es lo Visible (o Material).

Efectivamente: Existieron otras épocas anteriores a la nuestra en las que, lejos de la tecnificación y del progreso material moderno, se conocieron formas de existencia superiores a las actuales basadas en la concepción intuitiva de un Orden Superior al que el hombre estaba adherido, participando de él a la vez que era interpretado como la luz que ilumina sus pasos y da sentido a la corta y efímera existencia humana.

Conforme se van quemando las últimas etapas históricas el orden de valores se va invirtiendo y el espíritu de la Tradición se va apagando. Llega así el Renacimiento con el "individualismo", que no es otra cosa que la negación de todo principio superior a la individualidad y por lo tanto la reducción de la civilización a principios estrictamente humanos, en el más puro sentido material y temporal. La época contemporánea es el grado máximo de ausencia de principios suprahumanos y etapa final del proceso degenerativo en que se halla Occidente, sin que quepa otra posibilidad de regeneración que el retorno a la Tradición a través de formas de vida superiores, perdidas hace tiempo y desconocidas hoy día para la civilización.

Los signos y el simbolismo recobran su importancia al representar el significado directo de las Ideas; con el cordón umbilical por el que quedamos unidos a la Tradición; guardan, para todos aquellos en condiciones de apreciarlo, la carga genética, la clave, la sustancia del auténtico sentir tradicional.

Por otra parte, resulta fácil de apreciar en Evola la influencia de Guénon, especialmente de su obra "La crisis del mundo Moderno", en la que queda planteada, aunque no de una manera tan detallada como en Evola, la problemática del mundo Moderno y su eliminación con la vuelta a la Tradición como única solución posible.

Por todo ello, se hace indispensable la obra para todo lector animado en comprender la caótica situación contemporánea. Como su título indica, es una revuelta, una revolución, contra las bases en que se asienta la actual sociedad. La obra, editada hasta la fecha en italiano y en francés, requiere con urgencia de una edición en castellano para que conduzca de una vez por todas a un verdadero despertar entre nosotros.

**Fernando LECINA**

(*) Alfred Hering-Aribach. *El destino de la Atlántida, ¿futuro de Europa?* Paneuropea de Ediciones. Barcelona, 1975. 281 pág.

"Este libro se dedica a todos aquellos para quienes la verdad significa más que el espejismo de la posesión y del bienestar creciente, a los que no se rinden ni se acobardan ante la dificultad, a los que aman la vida más allá de la muerte y creen aún en la perpetuación de la humanidad y del espíritu humano". Quizá bastase esta dedicatoria que Alfred Hering-Aribach ha colocado en el frontispicio de su obra para sintetizar de alguna manera el espíritu que en ella se encierra, de no ser porque un estudio de tan múltiples intenciones y que conjuga tan variados elementos como el suyo, por necesidad ha de adolecer de algunos vicios que procuraremos, junto con los aciertos, señalar someramente.

Hering-Aribach, cuya destacada labor de comentarista musical ya conocemos, por otra parte, en España a través de la revista "Monsalvat", ha querido con este estudio hacer una incursión —diríamos casi que de aficionado, ya que desde lue-

go él no es un "experto" del enigma de la Atlántida y lo relacionado con ella— por un tema que no es en absoluto nuevo, sino que la fascinación que por él existe ha hecho que desde los más remotos tiempos de nuestra historia —desde Platón, cuanto menos— haya producido una larga serie de literatura adyacente que va desde lo estrictamente científico hasta la mera especulación e incluso la predicción del futuro histórico.

Hering-Aribach ha hecho en cierto modo una síntesis de todo, con alguna ventaja, pero naturalmente con todos los "handicaps" que ello trae consigo. En primer lugar, su análisis propiamente histórico-científico de la Atlántida, si bien pocos datos nuevos aporta, tiene el mérito de lograr, sin necesidad de una excesiva vulgarización, que el tema, con sus secuencias históricas, legendarias, y hasta filosóficas, se acerque a un número de personas que, sino es elevado, es importante dentro de su sector de pensamiento. Y especialmente, el gran valor que este libro posee frente a los cientos y cientos que sobre el tema han aparecido —en cerca de 20.000 los evalua, con algo de exageración, el historiador C. W. Ceram, famoso autor de "Dioses, tumbas y sabios" y "El primer americano"— es la afortunada iniciativa de enfocar el tema y relacionarlo con la biología y la antropología más cercanas.

En este sentido, resulta sumamente positiva la referencia que el autor hace a Konrad Lorenz, quien por todos los motivos puede ser considerado hoy día como la gran esperanza —en parte ya cumplida— de la ciencia tradicional, en oposición a la ofensiva contracultural desatada por el progresismo, el positivismo y el evolucionismo en todos los campos de la ciencia y el pensamiento.

Sin embargo, en otras ocasiones, Hering-Aribach resulta poco consecuente con esta línea, pues se deja influenciar por algunos de los más difundidos tópicos contraculturales, dejándose unas veces dominar por ellos y dando, en otras, bandazos de un lado a otro, cayendo en la duda y vacilando entre lo tradicional y lo contracultural, y no llegando nunca a ser lo suficientemente claro y taxativo. Dentro de este enfoque hay que incluir el capítulo dedicado a Teilhard de Chardin, que con su tono polémico y hasta negativo poco resuelve.

Y como contrapunto, el "dilettantismo" de Hering-Aribach le lleva a la sobrevaloración de corrientes heterodoxas o sospechosas de heterodoxia, como antroposofía y la teosofía propiamente dicha.

En último lugar, Hering-Aribach acomete la ardua tarea de buscar los hipotéticos puntos de conexión que permitan identificar las postrimerías de la Atlántida con el futuro de nuestra civilización, con el fin que ya se presiente, aunque no se conozca. Es evidente que, al menos en este aspecto, el autor acude a un sentido tradicional y ortodoxo de la historia. Efectivamente, todas las culturas conservan idéntica estructura y, en consecuencia, idénticas son las causas de su decadencia. Pero de todos modos —y para no adentrarnos más en algo que por derecho propio le pertenece al autor— el propósito es excesivo, ya que no puede basarse más que en suposiciones tanto en el destino de la Atlántida como en el futuro de Europa, que, según nos dice Alfred Hering-Aribach sin que nosotros lo suscribamos o lo rechacemos, viene a ser el mismo.

**Juan MASSANA**

* "Lo sagrado y lo profano", Mircea Eliade. Obra editada por Ediciones Guadarrama (Madrid, España).

La característica fundamental que diferencia al hombre moderno respecto del "primitivo" o "tradicional", es que mientras el primero carece de un sentido espiritual de su existencia, el segundo, además de poseerlo, encamina su vida hacia

llo de la sociedad Moderna hasta nuestros días, Evola expone con la máxima precisión la existencia de lo Invisible (o Espiritual) como patrimonio de una sociedad profunda y auténtica que fue de la Tradición, opuesta por sus principios a la Moderna, en la que lo único que prevalece es lo Visible (o Material).

Efectivamente: Existieron otras épocas anteriores a la nuestra en las que, lejos de la tecnificación y del progreso material moderno, se conocieron formas de existencia superiores a las actuales basadas en la concepción intuitiva de un Orden Superior al que el hombre estaba adherido, participando de él a la vez que era interpretado como la luz que ilumina sus pasos y da sentido a la corta y efímera existencia humana.

Conforme se van quemando las últimas etapas históricas el orden de valores se va invirtiendo y el espíritu de la Tradición se va apagando. Llega así el Renacimiento con el "individualismo", que no es otra cosa que la negación de todo principio superior a la individualidad y por lo tanto la reducción de la civilización a principios estrictamente humanos, en el más puro sentido material y temporal. La época contemporánea es el grado máximo de ausencia de principios suprahumanos y etapa final del proceso degenerativo en que se halla Occidente, sin que quepa otra posibilidad de regeneración que el retorno a la Tradición a través de formas de vida superiores, perdidas hace tiempo y desconocidas hoy día para la civilización.

Los signos y el simbolismo recobran su importancia al representar el significado directo de las Ideas; con el cordón umbilical por el que quedamos unidos a la Tradición; guardan, para todos aquellos en condiciones de apreciarlo, la carga genética, la clave, la sustancia del auténtico sentir tradicional.

Por otra parte, resulta fácil de apreciar en Evola la influencia de Guénon, especialmente de su obra "La crisis del mundo Moderno", en la que queda planteada, aunque no de una manera tan detallada como en Evola, la problemática del mundo Moderno y su eliminación con la vuelta a la Tradición como única solución posible.

Por todo ello, se hace indispensable la obra para todo lector animado en comprender la caótica situación contemporánea. Como su título indica, es una revuelta, una revolución, contra las bases en que se asienta la actual sociedad. La obra, editada hasta la fecha en italiano y en francés, requiere con urgencia de una edición en castellano para que conduzca de una vez por todas a un verdadero despertar entre nosotros.

**Fernando LECINA**

(*) Alfred Hering-Aribach. *El destino de la Atlántida, ¿futuro de Europa?* Paneuropea de Ediciones. Barcelona, 1975. 281 pág.

"Este libro se dedica a todos aquellos para quienes la verdad significa más que el espejismo de la posesión y del bienestar creciente, a los que no se rinden ni se acobardan ante la dificultad, a los que aman la vida más allá de la muerte y creen aún en la perpetuación de la humanidad y del espíritu humano". Quizá bastase esta dedicatoria que Alfred Hering-Aribach ha colocado en el frontispicio de su obra para sintetizar de alguna manera el espíritu que en ella se encierra, de no ser porque un estudio de tan múltiples intenciones y que conjuga tan variados elementos como el suyo, por necesidad ha de adolecer de algunos vicios que procuraremos, junto con los aciertos, señalar someramente.

Hering-Aribach, cuya destacada labor de comentarista musical ya conocemos, por otra parte, en España a través de la revista "Monsalvat", ha querido con este estudio hacer una incursión —diríamos casi que de aficionado, ya que desde lue-

go él no es un "experto" del enigma de la Atlántida y lo relacionado con ella– por un tema que no es en absoluto nuevo, sino que la fascinación que por él existe ha hecho que desde los más remotos tiempos de nuestra historia –desde Platón, cuanto menos– haya producido una larga serie de literatura adyacente que va desde lo estrictamente científico hasta la mera especulación e incluso la predicción del futuro histórico.

Hering-Aribach ha hecho en cierto modo una síntesis de todo, con alguna ventaja, pero naturalmente con todos los "handicaps" que ello trae consigo. En primer lugar, su análisis propiamente histórico-científico de la Atlántida, si bien pocos datos nuevos aporta, tiene el mérito de lograr, sin necesidad de una excesiva vulgarización, que el tema, con sus secuencias históricas, legendarias, y hasta filosóficas, se acerque a un número de personas que, sino es elevado, es importante dentro de su sector de pensamiento. Y especialmente, el gran valor que este libro posee frente a los cientos y cientos que sobre el tema han aparecido –en cerca de 20.000 los evalua, con algo de exageración, el historiador C. W. Ceram, famoso autor de "Dioses, tumbas y sabios" y "El primer americano"– es la afortunada iniciativa de enfocar el tema y relacionarlo con la biología y la antropología más cercanas.

En este sentido, resulta sumamente positiva la referencia que el autor hace a Konrad Lorenz, quien por todos los motivos puede ser considerado hoy día como la gran esperanza –en parte ya cumplida– de la ciencia tradicional, en oposición a la ofensiva contracultural desatada por el progresismo, el positivismo y el evolucionismo en todos los campos de la ciencia y el pensamiento.

Sin embargo, en otras ocasiones, Hering-Aribach resulta poco consecuente con esta línea, pues se deja influenciar por algunos de los más difundidos tópicos contraculturales, dejándose unas veces dominar por ellos y dando, en otras, bandazos de un lado a otro, cayendo en la duda y vacilando entre lo tradicional y lo contracultural, y no llegando nunca a ser lo suficientemente claro y taxativo. Dentro de este enfoque hay que incluir el capítulo dedicado a Teilhard de Chardin, que con su tono polémico y hasta negativo poco resuelve.

Y como contrapunto, el "dilettantismo" de Hering-Aribach le lleva a la sobrevaloración de corrientes heterodoxas o sospechosas de heterodoxia, como antroposofía y la teosofía propiamente dicha.

En último lugar, Hering-Aribach acomete la ardua tarea de buscar los hipotéticos puntos de conexión que permitan identificar las postrimerías de la Atlántida con el futuro de nuestra civilización, con el fin que ya se presiente, aunque no se conozca. Es evidente que, al menos en este aspecto, el autor acude a un sentido tradicional y ortodoxo de la historia. Efectivamente, todas las culturas conservan idéntica estructura y, en consecuencia, idénticas son las causas de su decadencia. Pero de todos modos –y para no adentrarnos más en algo que por derecho propio le pertenece al autor– el propósito es excesivo, ya que no puede basarse más que en suposiciones tanto en el destino de la Atlántida como en el futuro de Europa, que, según nos dice Alfred Hering-Aribach sin que nosotros lo suscribamos o lo rechacemos, viene a ser el mismo.

**Juan MASSANA**

* "Lo sagrado y lo profano", Mircea Eliade. Obra editada por Ediciones Guadarrama (Madrid, España).

La característica fundamental que diferencia al hombre moderno respecto del "primitivo" o "tradicional", es que mientras el primero carece de un sentido espiritual de su existencia, el segundo, además de poseerlo, encamina su vida hacia

"lo alto" a través, siempre, de todos sus actos: desde el sacrificio ritual hasta la oración sagrada.

El hombre religioso de la antigüedad, poseedor de una certidumbre sagrada de la existencia, concebía toda la realidad como una reactualización de "tiempos superiores". Sabía que la naturaleza contenía en sí misma un principio de orden trascendente, pues ella había sido creada por Dios, a lo cual puede decirse que aquella es una manifestación de Este.

Así, para el hombre actual, el tiempo consiste en "la duración temporal ordinaria en que se inscriben los actos despojados de significación religiosa". El "Tiempo Sagrado", en cambio, constituye la recreación del "Tiempo Original", y es, por su propia naturaleza, reversible "en el sentido de que es un tiempo mítico primordial hecho presente".

En cuanto a la estructura del espacio, es también diferente. El hombre religioso tradicional vivía en su mundo, y era para él, extranjero, aquel no sólo que no habitaba en el mismo contexto geográfico, sino que, aun conviviendo, no participaba de su "actividad", es decir, que no participaba de "su mundo", pues la relación con lo sagrado le era ajena.

"Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo; presenta roturas, escisiones: hay porciones de espacio cualitativamente diferentes de los otros. Hay pues, un espacio sagrado y, por consiguiente, "fuerte", significativo, y hay otros espacios no consagrados y, consecuentemente, sin estructura ni consistencia; en una palabra: amorfos."

"Desde el momento en que lo sagrado se manifiesta en una hierofanía cualquiera no sólo se da una ruptura en la homogeneidad del espacio, sino también la revelación de una realidad absoluta, que se opone a la no-realidad de la inmensa extensión circundante.

"Para el profano u hombre moderno, el espacio es homogéneo y neutro: ninguna ruptura diferencia cualitativamente las diversas partes de su masa. En fin, que la "experiencia" del espacio tal como la vive el hombre no-religioso, el hombre que rechaza la sacralidad del mundo; que asume únicamente una existencia "profana", se encuentra depurada de todo presupuesto religioso.

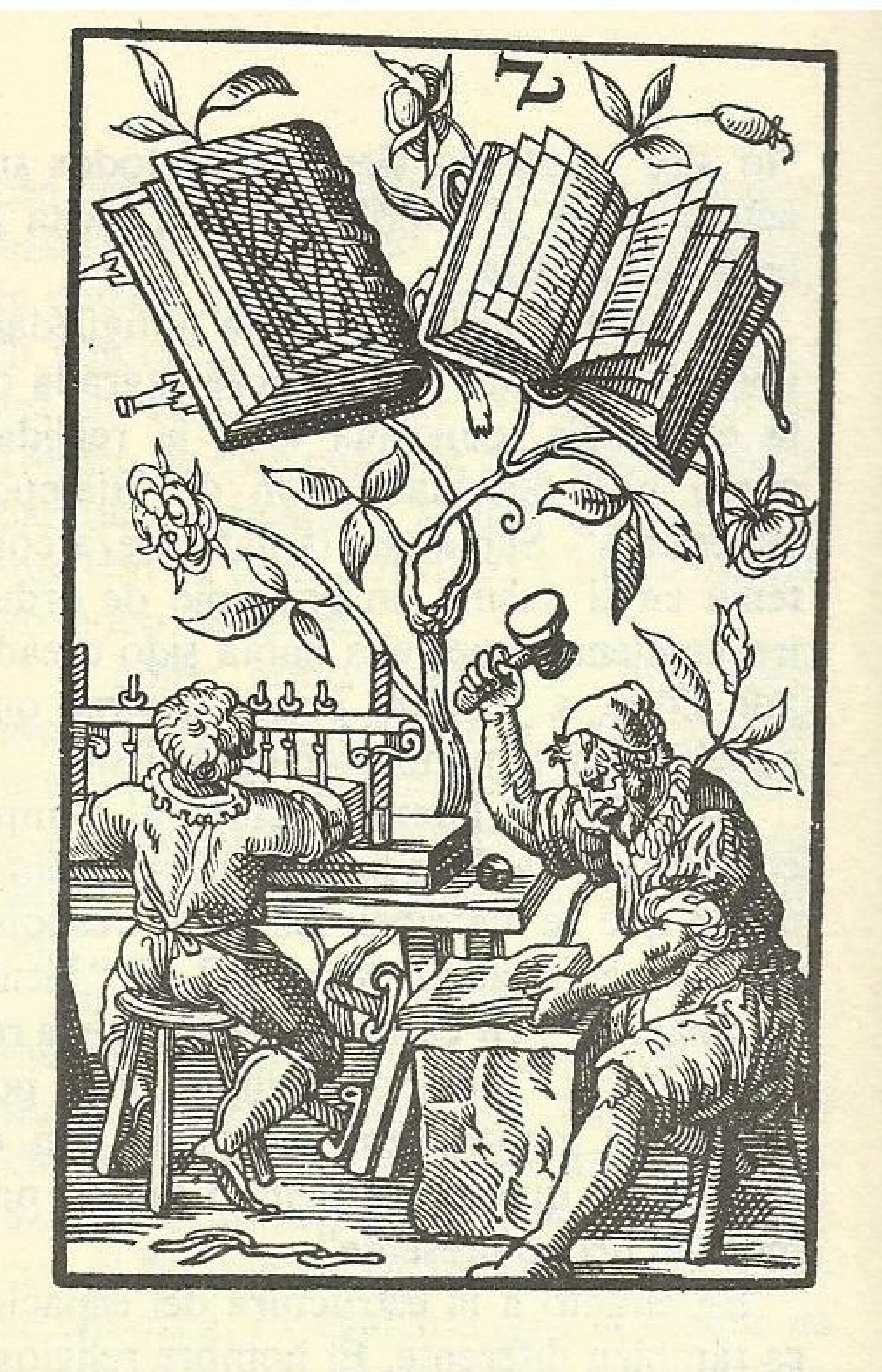
Mircea Eliade, autor del libro que se comenta, al oponer lo "sagrado" a lo "profano" ha querido subrayar, sobre todo, el empobrecimiento que ha traído consigo la secularización de un comportamiento religioso. Pues mientras el hombre religioso, tradicional, concibe la naturaleza como una "supernaturaleza", es decir, investida, en todo tiempo y lugar, de un sentido sacral, divino, el hombre moderno ha convertido la santidad cósmica sobrenatural, en una emoción puramente humana: por ejemplo, en la del arte por el arte.

No obstante, ¿en qué medida lo "profano" puede convertirse, de por sí, en "sagrado"; en qué medida una existencia radicalmente secularizada, sin Dios ni dioses, es susceptible de constituir el punto de partida de un tipo nuevo de "religión"?

Las teologías contemporáneas de "la muerte de Dios", gracias a una misteriosa y paradójica "coincidentia oppositorum" ¿fundarán un nuevo tipo de "experiencia religiosa?".

Parece que, a partir de la concepción de que "la religiosidad constituye una estructura última de la conciencia", nace una posibilidad de evolución, de "retorno", hacia los valores religiosos, pues a fin de cuentas el carácter "profano" de un comportamiento anteriormente "sagrado" no presupone una solución de continuidad; pues lo "profano" no es sino una manifestación de la misma estructura constitutiva del hombre que, antes, se manifestaba con expresiones "sagradas".

**Javier PONS**




# bibliografía


ABRIL CURTO, G.: "Signo y significación". 1976. 80 págs.

BAHA' U'LLAH: "El Alma". (Extractos de escrituras Bahá is sobre origen y naturaleza.) 1977. 70 págs.

BLOFELD, J.: "I Ching: The Chinesse book of change". 1975.

BORD, J.: "Mysterious Britain". 1976. 287 págs.

BOUCHET, P.: "Science et philosophie des Druides". 1968. 192 págs.

CARRE, L.: "Leyendas tradicionales gallegas". 1977. 304 págs.

CONTAMINE, Ph.: "La noblesse au Moyen Age". 1976.

CAZENEUVE, J.: "Sociología del rito". 1972. 284 págs.

CELINE, L. F.: "Nord". 1976.

DAILLEZ, L.: "Les Templiers, ces inconnus". 1975. 405 págs.

ELIADE, M.: "Introducción a las religiones de Australia". 1975. 192 págs.

EVOLA, J.: "Orientaciones". (Con una "Introducción a la obra de Evola", de I. Palacios.) 1977. 65 págs.

FERNANDEZ, A.: "Las plantas de la Sagrada Escritura". 1977. 96 págs.

FERNANDEZ ARENAS, J.: "Las vidrieras de la Catedral de León". 1977. 64 págs.

FRADE, F.: "Sectas y movimientos de reforma en el Islam". 1952. 328 págs. (Jariyismo, Chíismo, Ismaelismo, Asesinos, Mutazilismo, Uahabismo, etcétera.)

GANSHOF, F. L.: "El Feudalismo". 1974. 270 págs.

GUIRAO, P.: "Herejía y tragedia de los cátaros". 1977. 288 págs.

GUITART APARICIO, C.: "Castillos de Aragón". (Desde el siglo IX.) 1976. 413 págs.

HIPOCRATES. "La medicina hipocrática". 1976. 408 págs.

INFIESTA, J. M.: "¿Artistas o filisteos?". 1976. 180 págs.

ITAL, G.: "Der Meister, die Mönche und Ich im Zen-buddhistischen Kloster". 308 págs.

**OTROS LIBROS DE ED. DI AR (ITALIA)**

NIETZSCHE, A. Romualdi; 1970, 252 pp, L.2.300

RELIGIOSITA INDOEUROPEA, H.F.K. Günther; 1970, 181 pp, L.2.300

GERARCHIA E DEMOCRAZIA, J. Evola - C. Costamagna; 1970, 72 pp, L.1000

LA FACCIA VERDE, G. Meyrink; 1971, 173 pp, L. 2.700

L'ALTA FINANZA E LA RIVOLUZIONES, H. Coston; 1971, 125 pp, L.1.500

KITARTAS, F. Szàlasi; 1974, 75 pp, L.1.400

ITAL, G.: "Auf dem Wege zu Satori". 1975. 272 págs.

KOLAZOWSKI, L.: "Presencia del Mito". 1975. 152 págs.

KRAHE, H.: "Lingüística germánica". 1977. 264 págs.

LOPEZ SANCHEZ-MORA, M.: "Catedrales de Plasencia y tallistas del coro". 1976. 140 págs.

LOWIE, R. H.: "La sociedad primitiva". 1972. 238 págs.

MEDRANO, A.: "El Islam y Europa". 1977. 110 págs.

MEISEL, J.: "El mito de la clase gobernante: Gaetano Mosca y la 'Elite'". 1975. 368 págs.

MOSS, L.: "Acupuntura". 1976. 336 págs.

NASR, S. H.: "Man and Nature. The Spiritual Crisis of Modern Man". 1968. 151 págs.

PARAIAN, B.: "La filosofía griega". 1977. 360 págs.

PIEPER, J.: "Muerte e inmortalidad"'. 1977. 208 págs.

PILLOT, G.: "El código secreto de la Odisea". 1976. 256 págs.

PRIETO, F.: "El pensamiento político de Séneca". 1977. 384 págs.

SEBASTIAN LOPEZ, S.: "Espacio y símbolo". 1976. 180 págs.

TYLOR, E. B.: "Cultura primitiva" (Tomo I). 1977. 370 págs.

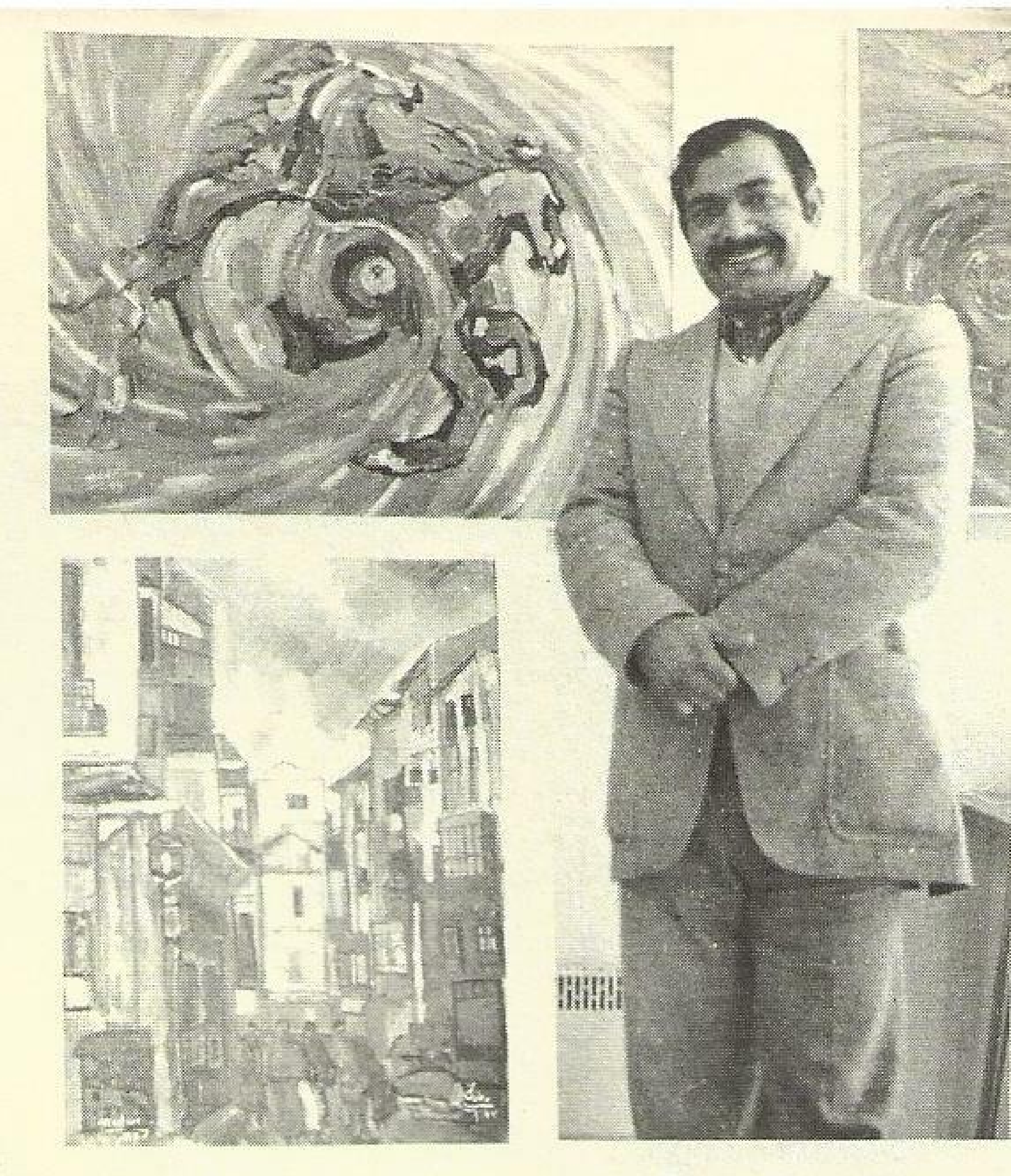
UDY, S. H.: "Trabajo en las sociedades tradicional y moderna". 1971. 168 págs.

Libros distribuidos por: AZTAN, Centro Librario.

Apartado de Correos, 8389.
Teléf. 253 01 15.
Miércoles-sábados 19-21 horas.
MADRID. España.

10 % descuento, mencionando esta sección.
Otros muchos temas. Solicite catálogo.

# ABDEL HALIM REDWI, UN PINTOR ARRAIGADO



La pintura, en todas sus manifestaciones, tiene un puesto importante en el amplio espectro de posibilidades que la comunicación humana nos ofrece.

ABDEL HALIM REDWI domina la técnica de este sistema de comunicación. Con vocación temprana tuvo tiempo de aprender en la Escuela de Bellas Artes de Roma. Europa se abre fascinante para un árabe de la Meca. Un joven de 21 años aprendiendo una técnica que le servirá para plasmar en los lienzos su mundo, el mundo de sus padres, su cultura.

La influencia europea en REDWI se centra en la técnica, que él emplea como medio, de dar a conocer su realidad.

REDWI aprende la técnica europea como sus predecesores en el siglo XVII aprenden la Bizantina en Siria y Egipto pero sin intermediarios, directamente, valientemente, y como en aquel otro caso enriqueciéndola.

REDWI quiere que el mundo occidental conozca a su pueblo desde otro prisma y lucha por dar a conocer su obra. Roma, París, Bruselas, Zurich, Bonn, Madrid, Ibiza, son testigos de este afán de trasmitir, de comunicarse.

Veintinueve exposiciones individuales que le han supuesto el reconocimiento. Veintisiete premios abalan su labor y ese tercer premio en la III.ª bienal de arte de Ibiza que le consagró en España a la que vuelve en 1970 como miembro del jurado de la bienal.

REDWI es un pintor arraigado en su tierra. Sus temas, sus paisajes nos lo confirman pero como él mismo dice "el sentimiento no viene del pensamiento" y es en este punto donde descubrimos el color en sus cuadros. Bajo un paisaje pensado encontramos un color sentido. "Colores oscuros, tristeza; colorado, vida; futuro, luz".

Su obra es prolífica, en todo el mundo hay más de 1.500 óleos e incontables acuarelas, aparte de obras escultóricas como "La solidaridad islámica símbolo de la paz"; "La torre del futuro en el aeropuerto"; "La mesa suspendida" y "El jardín de los poetas", cerca del ministerio de relaciones exteriores de Yeddah de cuyo centro de Bellas Artes es director.

Pero si su labor, como hemos visto, es extensa más lo son sus inquietudes de pensador.

Actualmente lleva dos años en España, Madrid concretamente, preparando el doctorado de filosofía de arte moderno y preparando un libro, de próxima aparición, "El mundo magnético del sentimiento y el pensamiento" para el que cuenta ya con un prólogo del Marqués de Lozolla y que irá ilustrado por él mismo.

Ultimamente diseñó la portada de un libro de Antonio Medrano sobre el Islam de reciente aparición.

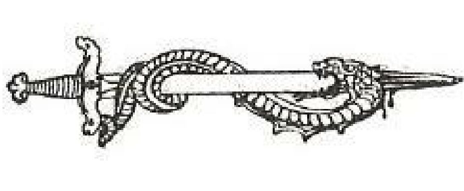
Está casado, tiene tres hijos y muchos amigos.

En conjunto, **ABDEL HALIN REDWI** nos ofrece una imagen nueva de Arabia. De esa joven Arabia en pleno progreso económico y cultural que potenciando sus tradiciones y su cultura se abren al mundo palpitante del siglo XX.

**J. CANTALEJO**



# Graal



Montera, 25-27 - 4.°, 4.ª
Teléf. 232 03 17
MADRID-14.

## REVISTA DE CULTURA PARA EL TIEMPO NUEVO

Nombre y apellidos ..................................................

Dirección .............................. Localidad ..............................

Sírvanse suscribirme a seis (6) números

☐ 500 ptas. (España) ☐ 800 ptas. (Exterior)

Suscripción de Honor ☐ 1.000 ptas. ☐ 2.000 ptas. ☐ 5.000 ptas

..................................

(fecha y firma)

Forma de pago: Giro Postal ☐ .............................. (indique fecha y número del giro); contra reembolso ☐; en efectivo ☐ transferencia bancaria a la cuenta n.° 601.850, Banco Central, Ag. 16 (Calle Bravo Murillo, 120. Madrid-20 (España) ☐

GRAAL

**RECIBO DE SUSCRIPCION**

a 6 números

del ------------ al ----------

N.º --------------------------

Fecha -------------

Administración.

*Seguramente, de entre sus amistades, existirá/n alguna/s persona/s a quien/es le/s gustaría conocer nuestra revista. A Vd. se lo agradecería/n si amablemente nos facilitara su/s nombre/s y direccion/es respectivas.*

| NOMBRE | DIRECCION | LOCALIDAD |
|---|---|---|
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |
| | | |

**En ésta revista bimestral encontrará interesantes estudios y ensayos sobre:**

**Prehistoria, Protohistoria, Historia (Antigüa, Media y Moderna), Filosofía, Metafísica, Religión, Antropología, Etología, Etnología, Simbología, Psicología, Filología, Raciología, Artes, Mitos y Leyendas, Orientalismo, Derecho, Biopolítica,... y otros temas.**




AL FUNDIRSE LA EXPERIENCIA DE BUTANO, S.A. CON LAS INMENSAS POSIBILIDADES DE LA EMPRESA NACIONAL DEL GAS, NACE ENAGAS, UNA EMPRESA CON FUTURO AL SERVICIO DEL PUEBLO ESPAÑOL.

